

نداء الحقيقة

مارتن هيدجر

ترجمة

عبد الغفار مكاوي

سلسلة المصطلح الفلسفي

٩

مارتن هيدجر

نبأ الحقيقة

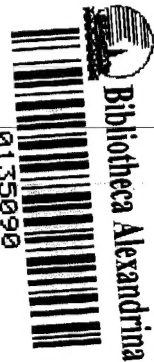
ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة للنشر
بالقاهرة



مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — ألبثا :

هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلى

فؤاد زكريا . .

الصادق الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

بأى سهم نريش طائرُها الأبيض المستحيل ، أى قفص يتسع لآفاقها البعيدة وأسفارها العديدة فى البلاد والأجيال ؟ ما هى معانيها المختلفة باختلاف المذاهب والمدارس ، عند القدماء والحديثين ، والمثاليين والواقعيين ، فى المنطق ونظرية المعرفة ، بمدلولها الوجودى (أو الأنطولوجى) ، والعمل أو النفعى ؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية ؟ أهى الحقيقة الأصلية التى نتطلع إلى نورها ، ونحاول أن ندمج فيها ونتحقق بها ونقف منها موقف التسليم والخشوع ، أم الحقيقة الفعلية التى نفزوها وننتزعها انتزاعا كما يقول أبو البركات البمدادى فى المعتبر فى الحكمة وجوته فى فاوست وهيدجر فى بعض نصوصه ؟ أنشارك نحن البشر فى صنعها وخلقنا ؟ أم ليس علينا إلا أن نظهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها ، ونهىء مصباحنا لىكى تلمس فتيله بشرارتها ؟ أنتقدم نحوها خطوة خطوة ، أم ننفتح عليها ونتركها تسكون وتنير ؟ السكل حقيقته ، كما يقول بيراندالو فى عنوان إحدى مسرحياته أو كما يفهم من قول بروتا جوارس : للشاعر والفنان ، والعالم والفيلسوف ، والعامل والفلاح ، والمفكر ورجل الشارع ؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفى يسو على التغير والتطور ، ويرتفع فوق الزمان والمكان ؟ أهى كيف

وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعى ووجود ؟ أنلتمسها في اتساق
الفكر مع نفسه ، أم في تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل ؟

أهى غاية أم وسيلة ، طريق أم هدف ، فكر أم فعل ، خلق وكشف أم
إنجاز وتحقيق عملي ، انعكاس الواقع على الشعور أم فعل يحض لهذا الشعور ؟
ألها مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ ، أم هى كامنة
في صميم الذات الالهية الممتنمة على ألعلم والموضوعية والقياس والتحديد ؟
أنصل اليها حين تتحقق الفكرة العينية السكالية ويكتمل وعى المطلق بذاته ،
أم نغزل بساطها اللانهاى خوطا خيطا مع كل كشف على جديد وكل فعل
بشرى يسجل صراعنا مع الطبيعة والواقع وتعبننا وكفاحنا عبر التاريخ ؟
متى تكون الحقيقة حية أو ميتة ، خصبة أو عقيمة ؟ متى تسكون نوعاً من
الخطأ لا يستطيع نوع معين من الأحياء أن يعيش بدونه — كما يقول نيتشه —
وكيف يكون الخطأ — لا الإصرار عليه ! — خطوة على الطريق إليها ؟
إلى أى حد تتفق ماهيتها مع مفهوم الإغريق عن « الأليثيا » من أنها فعل
الكشف الذى يخرجها من طوايا الخفاء والاحتجاب ؟ أهى فى النهاية قضية
معرفة بما هو موجود والتعبير عنه بالحكم — مصداقا لعبارة أرسطو
المشهورة من أن الحكم الصادق هو الذى يقول عن الموجود إنه موجود ،
وعن غير الموجود إنه غير موجود — أم تنصل إلى جانب ذلك بمجال الدين
والوحي ، والشعور والفن ، والسلوك والأخلاق .. ؟

أسئلة لا آخر لها . صحبت الإنسان منذ أن بدأ يعي ويعبر باللغة ،
وستبقى ما بقى العالم والإنسان . وضعت عنها مئات الكتب والبحوث ،

واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب ، وستظل مختلفة ما دامت تواجه الألفاظ في الباطن والظاهر ، والداخل والخارج . ولقد عشت معها في الفترة الأخيرة من حياتي ، وحيرتني كما حيرت غيري . ثم دلتني رحلتي الطويلة مع « هيدجر » إلى اختيار درب واحد من مقاهتها ، والاكتفاء بنحيط واحد من عقدها المتشابكة . وعكفت على نقل النصوص الثلاثة التي تجدها بين يديك ، ثم حاولت أن أقدم لها بمقدمة عن مشكلة الحقيقة ، فوجدت أن الموضوع أضخم من كل المقدمات ، وأن هناك من وفاه حقه في لغتنا العربية أو كاد ، وأقصد به الدكتور فؤاد زكريا الذي خصص له رسالته في الدكتوراه (وإن لم يتسكروا بنشرها بعد !) والذي يشرفني أن أهدى إليه هذا الكتاب . ثم فكرت أن أمهد للكتاب بصفحات عن فلسفة هيدجر ، وإذا بالتمهيد ينمو ويتسع على هذه الصورة التي أرجو أن تكون وافية بقدر الطاقة ، وإذا بالتمهيد نفسه يحتاج إلى تمهيد أوجزه في هذه الملاحظات :

١ — لن تجد مثقفاً في عالمنا الحديث لم يعرف شيئاً قليلاً أو كثيراً عن هيدجر . أو لم يقرأ له أو عنه في مجال تخصصه واهتمامه ، أو لم يسمع باسمه في محاضرة تتناول شؤون الفلسفة والتراث الفلسفي . والواقع أن أهميته لا ترجع إلى كونه « فيلسوفاً » بالمعنى التقليدي المفهوم من هذه الكلمة ، بل إلى أنه يمثل تحولاً بارزاً في الفكر المعاصر ، ودعوة للإنسان إلى فكر جديد . ولهذا تلس تأثيره على دراسة الفلسفة بمعناها الضيق ، كما تتبينه على مختلف الميادين من شعر وفن ونقد أدبي ، إلى علوم طبيعية وفسيحة وطبية وإنسانية ، كما يتجلى أيضاً في موجة التعمس الشديد له أو تيسار السخط البالغ عليه .

وتنظر في ناحية فتبهرك هالة السحر التي تهيئ به ، أو يفجأك سميل الشقائق التي يقذفه بها خصومه . وبين الطرفين مئات البحوث والدراسات التي تسكتب عنه وتحاول أن تقيمه من هذا الجانب أو ذاك . ويتمذر عليك أن تتخذ موقفا موضوعيا منصفاً لكل ساعته التاريخية لم تأت بعد . ولكنك ستعرف على كل حال أنه الحفيد الشرعى لبعض أجداده من أصحاب الطموح الخفيف: كانط وهيكل ونيقشه ، وإن هذا هو قدر كل فكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييرا شاملا ويحول التيار في اتجاه جديد . فإما أن ترفضه كله أو تقبله ، لأنه ينطوى على محاولة جبارة لنسخ كل ما سبقه أو على الأقل إعادة النظر فيه ، وهو لهذا لا يمكن أن يخلو من الشطط والإسراف . وستجد نفسك — كما يقول المنطقة — بين قرني الإخراج : فإما أن تتبنى وجهة النظر الجديدة فتجرفك وتستولى عليك بحيث يصبح كل ما سبقها في ذمة التاريخ ، أو تحكم عليها من وجهة نظر ثابتة آمنت بها أو اعتدت عليها ، فيبدو لك كل فلسفة هيدير طلاء لفظيا ونقشا معقدا بغير جدار يستند اليه ، أو مجرد محاولة للتعبير عن « اللامعقولية » بأسلوب معقول بل مضمّن للعقل ! فإذا حاولت أن ترتفع فوق كلا الطرفين اللذين أضرا بهذه الفلسفة بدرجة متساوية ، وجدت صعوبة في اكتشاف الجوانب الإيجابية التي سلمت من مبالغات الأصدقاء والأعداء . ولا يبقى لك إلا أن تدخل بنفسك عالم الفلاسف لتحاول أن تجرب تجربته « من الداخل » قبل إصدار حكم موضوعي أخير (ربما يطول انتظارنا له ، وربما يكون مستحيلا في حياة الفيلسوف نفسه) ١

٢ - إذا كان من المعتاد أن نسأل : بمن تأثر الفيلسوف ؟ فإن الجواب في حالتنا هذه عسير إلى أبعد حدود : فالفيلسوف الأصيل - كالأديب الأصيل - يلتقط غذاءه الفكري من مختلف الموائد ، فيسيفه ويحوّله إلى دم يصعب أن نحمله لنقول : هذه السكرات الحمراء من فلان ، وهذه البيضاء من علان ! وقارى هيدجر يراه يدخل في حوار مع أعلام التراث الفلسفي ، ويذهل لعمه الواسع بينايمعه القديمة والوسيلة والحديثة . ولكنه يلاحظ أيضاً أن معظم حوار هيدجر مع فلاسفة وشعراء ، في مقدمتهم : هسرل ، ماكس شيلر ، دلتاي وبرجسون وفلاسفة الحياة ، السكاتيون الجدد ، كيركجور ، هلدراين ، راسكه ، تراكل ، وقبل هؤلاء كانط وهيجل ونيتشة ، وأوغسطين ودونس سكوتس والأكويني ، وأرسطو وأفلاطون ، ومن قبلهم جميعاً المفكرون قبل سقراط - وبخاصة هيراقليطس ! ومع ذلك يمكن القول بأن أكثر من أثر عليه هاتان - الذي أخذ عنه وجهة النظر « المباطنة » أو السكامة التي لا تستعين أى حقيقة مجاوزة للعالم ، ومنهجه في تفسير الوجود الإنساني من داخله دون افتراض أى مبدأ عال ، ونزعته التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية - وكذلك كيركجور - الذي لا يميل كثيراً إلى الاعتراف بتأثيره عليه أو يقلل من شأنه على أقل تقدير ! وقد أخذ عنه الجو الروحي الوجودي والإحساس المنبع بالتوحد والغربة والذنب . ولا شك أيضاً أنه تأثر إلى أقوى حد بتأملات أوغسطين عن الزمان وفكرته من اللحظة بوجه خاص باعتبارها « توتر النفس » الذي تستجمع فيه الماضي وتتهيأ للمستقبل ، كما أخذ عن أرسطو إثارة مشكلة

الوجود بأسرها وفسر كأنط تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء ، فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناء تلافيتياً فرد كل حجر فيه إلى أصحابه ! ففيه إلى جانب التأثير الحتمي بالتراث مركب جديد وأصيل ، وخاتمه الخاص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه . ولا يزال هذا الفكر أنشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه ، أو كنز غني لم تفض كل ثرواته . وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد ، ومشكلات لم تجد الحل الأخير . ولعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية الصالحة للحكم عليه ، بعد أن يتغير الزمان والجو الذي نعيش فيه ، ولا يعود هيدجر مجرد فيلسوف « أزمة » يتحدث للإنسان في « محنة وجوده » — عندئذ يمكن أن نحبو هالة السحر التي تشع من جبينه ، كما تخفت أصوات السخط التي تتعالى حوله ، عندئذ بوضع في ميزان العقل الصحيح !

٣ — لا شك أن قارئ هيدجر يشعر بجوقاتم مفرج ، ترفرف عليه أجنحة الموت والمأساة . ولكننا نحطى لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس والتشاؤم والعدمية واللامعقولية كما نعتة الكثيرون . فتفكيره في محنة العصر لا يجعله نذير خراب ، وحسه الجاد العميق لا يسبغه بسواد التشاؤم . صحيح أن فكرة العلو — أو الترانسندنس — تقوم عنده بدور هام . ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذي يعبر عن صميم ماهية الإنسان . فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن « لم يكن بعد » لأنه يسمي إلى تحقيق إمكاناته ، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار . هذا العلو قانون أساسي من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ماسنري

بعد . ومع هذا فنحن نفتقد لديه العلو ذا « البعد الرأسي » إن صح هذا التعبير ، الذى نجده عند أفلوطين أو عند فيلسوف معاصر مثل ياسبرز . وأعتقد - إن لم أكن مخطئاً - أن هذا « العلو الرأسي » الذى يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقاً بأن يخفف من وطأة القنامة والجهامة والمساوية التى تشيع فى عاله .. -

أضف إلى هذا أننا نظلمه من ناحيتين : إذا وصفناه بأنه ممثل الجناح الملحد من فلسفة الوجود ، كما هى العادة فى معظم ما يكتب عنه ، وإذا دمغنا فلسفته بالاستاتيكية أو السكون والسلبية ، كما يذهب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلاً^(١) . فبيدجر نفسه برفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، وينكر هذه الكلمة النظيعة كل الإنكار . بل أنه ليصرح فى بعض أحاديثه بأن فكره يهيم « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين . والمتأمل لفلسفته لن يخطئ فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والعصر الوسيط وباسكال وكبر كجور وإذا كان قد حرص دائماً على البعد عن الدين ، فإنه لم يعلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته . ولو أمعنت النظر فى فلسفة الوجود عنده وعند غيره لمست تأثير التصورات الدينية عليها بصورة لا يمكن أن تخطئها العين ألا يذكر وصفه الإنسان بأنه الموجود الذى بهتم

(١) راجع الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٠ وارجع أيضاً إلى حديثه الأخير مع الدكتور الجندى خليفة عن الوضع الفيلسوفى الراهن فى العالم العربى ، المنشور فى مجلة « الثقافة » الجزائرية ، العدد ٢٦ ، أبريل - مايو ١٩٧٥ .

بوجوده وكلامه عن المم وحرصه على تحقيق الوجود الأصيل — بما تسمى إليه الأديان من الخلاص والنجاة ؟ ألا تلمس في تحليلاته الذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى ؟ صحيح أنها قد اجتثت من جذورها الدينية الأصلية ودخلت في سياق التفسير « المباطن » البعيد عن كل حقيقة عالية ، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة — وإن تكن عاطفة متدين عنيد عاص !

٤ — لا شك أننا نميل بطبعنا إلى تصنيف الناس ووضعهم في « خانات » وهذا يربحنا منهم إلى حد كبير أ فإذا عرفت أن هذا الرجل « ماركسي » أو « وجودي » ، « تقدمي » أو « رجعي » ، « عديم » أو « واقعي » أو « رومانتيكي » أمكنك بعد ذلك أن تحبسه في سجن محدد لا يخرج منه أبداً ! هذا — كما تعلم — هو الاتجاه الغالب عندنا على صفار النقاد والكتاب الذين يملأون حياتنا صياحا وشوشرة ، ويقذفون الناس بأحجار الشعارات والمصطلحات التي لم يحاولوا تمثلها والتساؤل عن أسامها ومصدرها وسياقها في تاريخ الأدب والفكر والحياة . ولن تعدم أيضاً أمثال هؤلاء في الغرب ، وإن كانوا بطبيعة الحال أكثر علما ووعيا وأشد بعداً عن التظاهر والضحيج والدجل . فكم من ناقد أو شارح اتهم هيدجر بالعدمية والرجعية واللامعقولية ، بل اتهمه بتأييد الإمبريالية والرأسمالية وحله مسئولية أى حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذي طالما تغنى به !

وقد تسأل — إن كنت من المعرمن بالتصنيفات — ألم يكن الأولى بهيدجر أن يطلق على بحثه في الوجود الإنساني اسم « الأنثربولوجيا » بدلا

من « الأنطولوجيا الأساسية » ، ما دام يبدأ من الإنسان ولا يتجاوز دائرته (على الأقل في المرحلة الأولى من تفكيره) وما دام يعرف الإنسان بأنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده أو بالأحرى بإمكان وجوده ؟ ولكنك فى هذه الحالة تسمى السؤالى الأساسى الذى انطلق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وتنسى أن بحثه فى الوجود الإنسانى (أو الآنية) وبنيته وأحواله ومسلكه من العالم المحيط به لم يكن سوى معبر إلى ذلك السؤال . لم يكن الإنسان بما هو إنسان — كما هى الحال فى الأنثروبولوجيا — هو موضوع هذا البحث ، بل كان وسيلة الوصول إلى تصور واف عن الوجود . ولهذا كان سؤاله : هل هناك طريق يؤدى من تناهى الإنسان إلى الوجود ؟ وظل موقف هيدجر من هذه المشكلة موقفاً نظرياً — على العكس من ياسبرز الذى أكد أهمية الجانب العملى فى الوصول إلى تحقيق الوجود الذاتى — بينما تركها هيدجر مسألة خاصة بالآنية ننسها تحددها بنفسها فى المواقف التى تواجهها . وقد تسأل أيضاً : إذا كانت فلسفة هيدجر قد تناوأت عدداً كبيراً من الظواهر والوقائع « اللامعتولة » التى لم تنتبه إليها الميتافيزيقا التقليدية ، وعبر عنها كبر كجور كما عبرت عنها فلسفة الحياة فى صورة تقسم بالمفارقة التى ما لبثت أن رفضت بدعوى أنها غير علمية — إذا كانت قد تناوأت هذه الوقائع وأضفت عليها الطابع الأنطولوجى والظاهراتى ، فهل تسكون فلسفته عقلانية أو لا عقلانية صوفية ؟ والجواب على هذا أنه يشجب كلا الموقفين الأحاديين : فالعقلانية فى رأيه « بلا قوة » ، والصوفية « بلا هدف » — ولهذا فمن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية أو صوفية عقلانية

لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لا تعرف عنها هذه المواقف الأحادية شيئاً .
لهذا نجد لديه هذه العبارة الجديرة بالانتفات : « ان النزعة اللاعقلانية -
بوصفها الطرف المقابل للعقلانية - لا تتحدث إلا كحديث الأحوال عما
تعمى عنه النزعة العقلانية^(١) » ولهذا ان يمكنك أن تتابع تحليله اللهم -
أو للإنسان الذي يهتم بوجوده - حتى تتخلص من كثير جداً من التصنيفات
المألوفة والمفاهيم التقليدية . وامل هذا أن يكون من أسباب صعوبة وما
يبدو لديه من تعسف للكلمات والنصوص ولما أعناقها ! ومن لم يعود
على هذه الرؤية الجديدة فيسقط يتخبط في فلسفته كما يتخبط المكفوف بين
الألوان التي تحاول عبثاً أن تشرحها له ... ولو قرأته بإمعان وصبر وبغير
أفكار مسبقة - كما يتطلب المنهج الظاهري بآتي الدقيق - فلن تجد لديه
عدمية ولا سلبية ولا قدرية ، بل تصميماً وسعيّاً متصلاً إلى تحقيق الوجود
الأصيل . انه فيلسوف وجود قبل كل شيء ، بعيد عن أى تقويم أخلاقي ،
وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية الخاصة أن يصل إلى معنى الوجود
العام أو يجد طريقاً يوصل اليه . ولهذا لم يخطئ الذين سموه أرسطو العصر
الحديث ، ولا أخطأ الذين قالوا أننا نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار
الفلاسفة منذ أفلاطون إلى كانط . وهيجل : ذلك هو القدرة على التفلسف
وطرح السؤال وإثارة الفكر . وهذا هو الذي يبقى مما يؤسس الفلاسفة ،
إن جاز لنا أن نتصرف في عبارة هلدلين عن الشعراء ! والمهم بعد كل
شيء أن نتعلم منه كيف نفكر ، لا أن نتركه يفكر لنا ... وأن نفكر معه

لا أن تفكر مثله . ونحن بالذات أحوج ما نكون إلى معرفة هذا ..

٥ - سيملاحظ القارئ أن هيدجر ينطلق في تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنساني (الآنية) من الحياة اليومية أو « الموقف الطبيعي » الذي نعيشه جميعاً . وهذه التحليلات للوجود - في العالم والوجود - بالقرب من الأشياء والمعنى والأداتية ... إلخ تعد من أئمن ما قدمه هيدجر للحياة الفلسفية . ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرف في الكلام عن ألوان « السقوط » في هذه الحياة اليومية المبتذلة « والضياغ » وسط « النار » ، إلى جانب عدم التزام الدقة في تحديد الكلمات اليومية الغامضة لتعديداً منطقياً محكماً . هل معنى هذا أنه خرج عن تحليلاته الوجودية الخالصة ؟ وهل أصدر أحكاماً تقويمية على « الناس » على العكس مما صرح به دائماً من أن بحوثه الأنطولوجية لا علاقة لها بأى نوع من أنواع التقويم ؟ وما وجدت أنني تجاوزت هذه التحليلات إلى شيء من التقويم الذي أعترف أنني اندفعت إليه تحت تأثير الظروف العامة أو الخاصة التي أعيش فيها . وربما يكون هذا تعبيراً عن سعيي إلى « الوجود الأصيل » وإيماني بأن مهمة الفلسفة الكبرى والفكر بوجه عام أن تهدينا إليه . لا شك أنني تخليت الحد الذي وضعه هيدجر ، ولكن ألم يتجاوزوه هو نفسه بتحليلاته لهذا السقوط ؟ أيمكن أن ينصل الوجود عن القيمة ، والأنطولوجيا عن الأخلاق ؟ إن السؤال لا يزال مطروحاً على كل حال . وبؤيد ظني ما نجده في كتابات هيرجر المتأخرة من هجوم عنيف على الحس السليم وإصرار على أن التفلسف لا يبدأ إلا بالتخلص منه وإعلان الحرب عليه !

٦ — بوشك هيدجر أن يكرر كلمة « الوجود » في كل سطر يكتبه !
ولهذا لا بد أن نحاول لقاء الضوء على هذه الكلمة . ويمكن أن نلاحظ
بوجه عام أنه يستخدم الكلمة بمعناها الكلي الأفلاطوني ، أى بمعنى وجود
الموجود دون معناها عند أرسطو وهو الموجود بما هو موجود . والواقع أنه

يمضى فى الكلام عن الوجود دون تحديد منطقي له — إذ أن الكلام عن
الوجود بهذا الأسلوب الأفلاطوني على أنه موضوع يفترض وجودا سابقا
عليه هو وجود الوجود وهكذا إلى ما لا نهاية كما بين فرايز برنتانو بحق —
أضف إلى هذا أنه لا يميز بين المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « يوجد »
أو « يكون » في عباراتنا اليومية . فهي أحيانا تكون « رابطة » كما في قولنا
مثلا : « السماء (تكون) زرقاء » ، وأحيانا تشير إلى العضوية في فئة معينة ، كأن
تقول مثلا « طه حسين أديب » أو « الأسد حيوان صحراوي » إلى غير ذلك
من الاستخدامات التي يرمز لها المنطق الرياضي بعلاقات الهوية والتضمن والعضوية
في الفئة إلى جانب استخدام الكينونة من ناحية الجهة كالإمكان والضرورة . .
الح وغير ذلك من الحالات التي لم يمن هيدجر بتمييزها بوضوح قبل الشروع
في بحوثه الأنطولوجية . هذا إلى استخدامه لكلمة العدم — خصوصا في
محاضراته عن الميتافيزيقا — وكأن العدم موضوع أو اسم ، على الرغم مما
ينطوى عليه هذا من مشكلات منهجية عديدة تنجم عن استعمال اللغة اليومية
الغامضة ونحوها غير الدقيق ، أو عن استخدام نفس الكلمة بمعنى واحد في
المجالين العلمي والمادى معا دون تمييز ، أو إضفاء شحنات عاطفية على كلمات
لا تحتملها أو بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها المألوف في التراث والتقليد .

فى الوقت الذى كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة ... الخ^(١) .
ولو نظرنا من الناحية التاريخية لربنا أن وجود الإنسان الذى يقصده هيدجر بعيد عن تصور فلسفة الحياة له أو تصور الشخصية (عند شيلر مثلا) أو المثالية الهيجلية . فليس هذا الوجود منبعاً خلاقاً للحياة ولأروحا مطلقاً ولا حياة شاملة أو عقلاً كونياً يمكن أن يحتضن الإنسان ويطويه ويؤمنه من الخطر . ذلك لأن الوجود الذى يقصده هيدجر هو من ناحية « امكان » على الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو بخطئه بالتراخي والفسيان والضياغ وسط الناس وهو من ناحية أخرى شئ بسيط ، غير محدد فارغ من كل مضنون — وعلى الإنسان دائماً أن يقفز القفزة التى تمقله من الوجود غير الأصيل — الذى يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته — إلى الوجود الأصيل . والشئ الذى يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يقصل بالقيم السلوكية ولا بتصعيد القوة الحيوية — كما عند نيتشه — إذ هو فى صميمه تحول كامل يؤدى بالذات إلى انشغال نفسه من السقوط فى إبتذال الحياة اليومية والضياغ بين الناس .

٧ — ما هو الوجود ؟ كيف نعرفه ؟ ولكن السؤال خاطئ . فقد تعودنا على تصور أن الوجود هو وحده « الواقعى » وإن ما لا تثبت من وجوده فهو غير واقعى . غير أن الوجود ليس هو الموجود . وهو كذلك ليس « موضوعاً » ولا يمكن تصوره كما نتصور الموضوع (لهذا استطاع هيدجر

(١) راجع فى هذا كتاب فولفجانج شتيجملر ، التيارات الرئيسية فى الفلسفة المعاصرة ، ص ١٨٨ وما بعدها وكذلك الفصل الخامس بهيدجر فى رسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة الحقيقة .

في محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » ؟ أن يتكلم عن العدم دون أن يخطر بباله أن يدعو للعدمية كما تصور الكثيرون ممن أساءوا فهمه — لأنه أراد به ما يعد غير موجود إذا نظرنا إليه من وجهة نظر الموجودات — وإن كان هو الذي يؤدي بنا إلى « الآخر » بالقياس إلى كل موجود ، ونقصد به الوجود نفسه .

ونعود فنسأل : كيف يمكننا التفكير في هذا الوجود ؟ كيف يمكن تصوره ؟

إن مشكلة الوجود قائمة وستظل قائمة . وإنهم عند هيدجر هو التفكير فيها . وهذا هو الذي وضعه نصب عينيه منذ أن بدأ تفلسفه . وكان من الطبيعي أن تحتل مشكلة الميتافيزيقا النصيب الأوفى من اهتمامه . فقد كانت مشكلة الوجود هي الشغل الشاغل للميتافيزيقا ، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الموجود بالفكر ، أي إلى ما يجعل الموجود موجوداً . وقد تحقق هذا في فلسفة أرسطو بصورة ملزمة لمن جاءوا بعده . فقد سأل عن الوجود من حيث هو موجود ، وكانت إجابته هي الموجود الأسمى أو الله — ولهذا بين هيدجر الطابع الأنطولوجي — اللاهوتي لفلسفة أرسطو بكل وضوح ، وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا كلها التي ظلت تبحث عن الوجود بينما هي تعنى به الوجود . وهيدجر يريد لهذا أن يعلو فوق الميتافيزيقا أو « يقررها » بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقياً . ولكن هل يريد أن يعلو فوقها على نحو ما أراد « فشت » مثلاً أن يتجاوز الأشكال السكانية بتجاوز ما ذهب إليه من عدم إمكان معرفة الشيء في ذاته ؟ ليس هذا هو

ما يريد . وهو لا يضم موجوداً أسى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولاً في التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجد بضع مشروعا لم يختره اتفاقا ، وإنما وجدته في بداية الفكر الغربى قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت

لصوت الوجود وننتبه إلى ندائه . وحبى ليراقليطس - كما تعبر عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص - شاهد على هذا . أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى التهمة التى لا يفتأ نقاده يوجهونها اليه . ولكنها فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لقدمه ولا يحاول بعث نصوصه وإحياء دراسته . وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى منبع الاندهاش الذى جعلهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشع ببريق أطفاه التفكير المنطقى اللاحق . صحيح أن بريق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدى ما عاد يثير فىنا الدهشة . ولكن هذا حدث تاريخى أو قدرى كامن فى تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى فى تاريخ الفكر الغربى . وعليها ألا نقبله أو نسلم به ، بل أن نحاول بعث التساؤل الأصيل عن معنى الوجود الذى بقيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يخطر ببالنا أن نخلى هيدجر عن الإطار التقليدى للميتافيزيقا بمعنى أنه يستخف بها أو يلفها وينكرها - وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والعربى الذى شارك

فيها وأضاف إليها وارتبط بسيرها؟ انه لم ينقطع عن الحوار مع هذه الميتافيزيقا وإن حاول دائما أن يتجاوزها و« يقهرها ». وهو مقيد بترائها ولغتها، وإن حاول أن يغادر أرضها ويتحرر من لغتها. ويكفى أن نطلع على تفسيراته العديدة لأعلام التراث من انكسمندر وهيراقليتاس وبارمنيدز وأفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وليبنتز وكانط وهيجل وشلنج وبنقشه الذي اعتبره نهاية الميتافيزيقا وطرف قوسها الذي امتد من أفلاطون إليه ! وإذا كان هناك من نقد بوجه إلى هذه التفسيرات فهو أنها تفرض على هؤلاء الأعلام جواً وجودياً وشعوراً بالحياة غريباً عليهم . فتفسير كانط مثلاً ابتداء من فكرة التناهي تفسير هيدجرى بحث . لأن كانط — وهو فيلسوف القنوبر بأسمى وأجل معاني هذه الكلمة — يقصد نهائية المعرفة البشرية وضرورة التزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهي عند هيدجر فهو هاوية يتجسم فيها القلق والذنب والسقوط وإحساس الإنسان بموته المحتوم . وما أبعد الفرق بين النهايتين ! وأما عن تفسيره للحقيقة (أو الأليثيا) عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإثارة أو الكشف فلا شك أنه تفسير فرضت عليه أفكار أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء الفلاسفة أو بالأحرى هؤلاء المفكرين في الوجود . ربما قلت : ان كل تفسير لا يخلو باضرورة من جانب ذاتي أو تعسفي ، وهذا أمر بشري لا حيلة لنا فيه . هذا صحيح . غير أن المسألة في النهاية مسألة تقدير وميزات . فتفسيرات هيدجر ترجح فيها كفته دائما بحيث يوشك تاريخ الفلسفة أن يصبح مرآة تنعكس عليها صورة شخص واحد هو هيدجر نفسه ... أليس من الغريب أن يظلم التاريخ على يد

٨ — ونأتى إلى صعوبة هيدجر التى يثن منها الجميع فى كل مكان اوهى مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التى يعبر بها عن فكرة الوجود. وهومتهم بأن لفته عصية على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لفته، وأنه ينعت «جهازا» من المصطلحات التى لا تعرفها اللغة الفلسفية ولا تعرفها لفته نفسها، وينوص إلى اشتقاقات منسية أو مشكوك فى أمرها ليستمد منها دعائم فلسفته — كل هذا أمر معروف يكاد أن يرتبط باسمه، بحيث أصبحت بعض تعبيراته مثار القندر والسخرية ! ولن أحاول أن أعذر عن الرجل، فلفته عسيرة ومعقدة حقاً، وأسلوبه أسلوب شاعر ركيك إلى أقصى حد، وهو نفسه يمتزج بفرابة لفته فى مواضع كثيرة من كتاباته (وكانه يذكرنا أيضاً بتجسّر كانط على أسلوبه المزهق إذا قورن بأسلوب هيوم المطبوع) ! ولكن جانباً كبيراً من هذه الصعوبة اللغوية يمكن التغلب عليه إذا عرفنا مفاتيح فكره — أو بالأحرى مفتاحه الوحيد — ! وتعودنا على مصطلحاته الجديدة. والواقع أن صعوبته الكبرى أن يحسها إلا من يحاولون ترجمته إلى لغة أخرى. فبعض كتاباته تستحيل تمام الاستعالة على المترجم، اللهم الا إذا فسر كل جملة بحاشية أكبر منها ! وكل من يقرأ ترجمة بعض أعماله الصغيرة فى الانجليزية أو الفرنسية لابد أن يقدر مدى الجهد الذى تكبده المترجم ليفكر معه أولاً قبل أن يكتشف الكلمة المناسبة أو يبتكرها فى لفته ! ومع ذلك فسيصطدم حتماً ببعض الكلمات والمصطلحات التى يقف أمامها حائراً، لأن الفكرة (٢٢ — هيدجر)

نفسها مرتبطة بها أو مستمدة منها. وهنا لا يجد مخلصاً من تركها على ما هي عليه وأمره وأمر قرائه إلى الله !

يبد أن هذه المصاعب كلها لا يجب أن تشيخنا عن قراءة هذا الفيلسوف والفكر الكبير منه فنحن لا نستطيع أن نتجاهل أثره الضخم على الفكر المعاصر في شتى مجالاته ، ولا تصفه الجاد « زمن المحنة » — كما يقول عنوان أحد الكتب الهامة التي صدرت عنه لكارل لوفيت (١) . ولعل صعوبة أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذي يحاول الاقتراب منه ، وهو كما علمنا ليس موضوعاً ولا يمكن أن يكون موضوعياً ! وأحسب أننا يجب أن نصدق ما يقوله من أنه لا يملك اللغة التي تسعفه في التعبير عن الوجود ، بل إنه ليفتقد « النحو » أيضاً ! وليس هذا مجرد اعتذار عن فقره في موهبة الكتابة فهو يعمق التراث الفلسفي لكي يكشف عن « أساسه » الذي أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تعديده وتجاوزه. فلا عجب إذن أن يترك لغة هذا التراث ويتحرر منها خطوة خطوة ، وإن ظل بطبيعة الحال مقيداً بها ، مضطراً إلى الحوار معها والمجود عليها بأسلحتها في نفس الوقت الذي يكون فيه لغته الجديدة . يمكن دليلاً على هذا أن تراجع مقدمة هذا الكتاب لترى كيف تغلغل عن مشكلة الذات والموضوع ، وكيف بدأ بفكرته عن « الآنية » أو « الموجود — هناك » مرحلة جديدة في فهم الإنسان ، وكيف أسقط مشكلة وجود العالم الخارجي بضربة واحدة — إذ أن الآنية بطبيعتها موجودة — في — العالم — ! وكيف أعاد النظر في مفاهيم

(١) هيدجر ، مفكر في زمن المحنة ، فرانكفورت ، ١٩٥٣ .

عديدة كالأنطولوجيا والترانسندنس (العلو) والحقيقة ... الخ . وكيف لم يتوقف — منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ — عن البحث والسعى « على الطريق » سعيا لا يهدأ ولا تغبوناره . ومثل هذا البحث والسعى المتصل لا بد أن يضابق الشارح الذى يريد أن يثبت على رأى أو موقف يريخه ا .

٩ - وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبت على مسامير الشعارات الجاهزة والقضايا المحددة المريعة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب (حتى لتبدو لى فى بعض الأحيان أشبه بمجلات العاديات والتحف التى تبيت رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ! عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحبة كبار الفلاسفة ، ولعل لا أبالغ إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد — أو النقض ! — على من ينظر إلى مثل هذا المفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من عالمه بمفاهيم ثابتة تعود عليها . فلنجرّب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر أو غيره من المفكرين والأدباء . ثم ننتقده بعد ذلك كما نشاء على أساس صحيح . وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسبح فى بحرهِ ونرتدى زيه ونتخذ موقفه وننظر بعينيهِ ، فهذا تكرار شاحب لا يليق الا بالبيفوات . بل معناه أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورها وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليها . هذا هو موقفى الذى لا أحيده عنه . أما المتعجلون والمزمتون فهم وما يشاؤون !

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك في الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين بعد وقبل ! فهنا يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا في الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا فإن هذا الكتاب لا يطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر ، مجرد محاولة أرجو أن تفريك بقرائه « وتجرح جلك » إلى بحار نصوصه !

١٠ — وأخيرا فإن هذا « التمهيد » يمتنى أن يضيف ابنة واحدة إلى

البناء الفلسفى الذى يرتفع بالجهد والاخلاص فى بلادنا العربية . وهو لهذا يجب أن يسجل دينه وعرفانه للجهود الطيبة التى سبقته وعبدت له الطريق ، ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التى ظهرت عن هيدجر ، وفى مقدمتها دراسات أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى (الزمان الوجودى ، والانسانية والوجودية فى الفكر العربى ، ودراسات وجودية) ، وأستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه (فى الفلسفة والشعر) والاساتذة الكاترة : زكريا ابراهيم (الفلسفة الوجودية ، ودراسات فى الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن فى الفكر المعاصر) ويحيى هويدى (دراسات الفلسفة فى الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود رجب (فى رسالته التى لم تظهر بعد عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل ، وترجمته لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة » ؟ وفؤاد كامل (فى ترجمته لمحاضراته الميتافيزيقا وغلدرلين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوايقيه عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

أما عن مشكلة الحقيقة فأود أن أنوه بفضل البحث الذى أصدره الدكتور نظى لوقا عن الحقيقة ، ورسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة

الحقيقة التي أعارني ترجمته الانجليزية لها (إذ لم يكن الأصل العربي بين يديه) ! وكانت خير عون لى طوال الفترة التي شغلت فيها بإعداد هذا الكتاب .

وأود أخيراً أن أسجل عرفاني بالترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » وهي الترجمة التي قام بها الأستاذان فالتر بيميل وألفونس دى فيانوس وساعدتني أكبر مساعدة على استجلاء الكثير من غوامض النص الأصلي . أما الكتاب الذي صحبني في رحلتي المصنية مع نصوص هيدجر المختلفة ابتداء من الوجود والزمان ودلني على الطريق في دروبه « المسدودة » فهو كتاب الأستاذ فالتر بيميل الذي ظهر عن هيدجر في سلسلة « روفوات » المعروفة وتنضلت الآنسة فاطمة مسعود بإرساله إلي . والحق أن فضل هذا الكتاب على أكبر من كل شكر ومن كل تعبير .

عبد الغفار مكاوي

القاهرة في سبتمبر ١٩٧٥

١ - طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات ... »

هكذا بدأ هيدجر محاضراته التي كرسها لتفسير نص من نصوص الملم الأول في كتاب الطبيعة (ولعلها أن تكون هي المحاضرة التي نشرها فيما بعد عن ماهية « الفيزيس » وتصورها) . هي عبارة شديدة البساطة بالغة الدلالة على طريقته في التفكير والحياة . ولا شك أنها خيبت آمال الطلاب الذين يتوقعون عادة من أمثال هذه المحاضرات أن تبدأ بمعلومات من حياة الفيلسوف وتجاربه مع العصر والناس . ولكن ها هو ذا الأستاذ يصدمهم وبقدم لم الرد الحاسم : إن حياة الفيلسوف هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر ..

ولا شك عندي أن العبارة نفسها تصدق على هيدجر . فالفكر والحياة عنده شيء واحد . والإشكال الذي دفعه لسؤال عن الوجود والحقيقة هو نفس الإشكال الذي ملأ عليه حياته ، وصحبه خطوة خطوة على الطريق . ولهذا فإن دراسة هذه الخطوات التي قطعها في صبر ومشقة هي سبيلنا الأوضح إلى التعرف على تجربته مع الفكر والحياة .

أما الذين يمتنون بالأمور الشخصية فلن أخيب أملمهم تماما ، وسيجدون في آخر الكتاب لوحة موجزة تضم معالم حياته (يكفي الآن أن أقول لمن يهمهم الأمر أنه ولد سنة ١٨٨٩ في بلدة مكيرش بجنوب ألمانيا وأنه تزوج

كثيراً من تأملاته وخواطره .

حياة خالية من الأحداث المخارطة . وتجربة الفكر نفسه في صراعه مع الوجود والحقيقة هي الحدث الوحيد الذي يتخللها ويحدد ملامحها ويوضح تأثيرها — بل ثورتها — التي غيرت خريطة التفكير الفلسفي في القرن العشرين ، ومحاولاتها الدائبة لاستكشاف التراث الغربي والحوار المستمر معه والإنصات من جديد لنداء الوجود الذي انبعثت من نصوص فلاسفة الإغريق ولا يزال يهيب بنا — في زمن الحنة الذي نعيش فيه — أن ننتبه اليه ولا ننساه ..

حياة ومهما صاحبها للعمل وحده، فكان العمل هو الحياة. ولعلها أن تكون شبيهة من بعض الوجوه بحياة مواطنه العظيم كانت : ملل ورتابة لاحد لها من الخارج ، وثورة لاحد لها من الداخل .. وسواء تلمسنا خيوطها الاولى في أول كتاب أهدى اليه وهو تلميذ صغير فكان أول ما شد انتباهه لمسألة الوجود (ونقصد به كتاب الفيلسوف النمساوي فرانز برنتانو عن المعنى المتعدد للوجود عند أرسطو) أو في كتاب هسرل «البحوث المنطقية» الذي ظل يقرأه ويقرأه سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه ويلمح فيه بصيص النور، أو في رسالته الجامعية الثانية عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس » ، أو في محاولاته المبكرة لتفسير نصوص الفلاسفة اليونان — وبخاصة أفلاطون وأرسطو وهيراقليطس — واكتشافهم من خلال القراءة ثانية لما بين السطور، والاستماع لما لم يقولوه من ثنايا أقوالهم، والاقتراب منهم بغير أفكار أو معلومات مسبقة شأن كل منهج « ظاهرياتي » أصيل —

وسواء تعجبنا هذه الظروف التي نشأ فيها الفكر العربي الكبير (الوجود والزمان) الذي يعد من آثار النضال الفلسفية التي ظهرت في هذا العصر فبدأت عصرًا جديدًا، أو بلينا آخرًا لنشاط جديده فيما نعلم عن (موضوع الفكر ١٩٦٩) (١) لو قلنا هذا الوصف أنفسنا في هذا النهر الذي لم نبدأ حركته ولا انقطع تدفقه ولا مال عن وجهته، ولشعرنا بالاشمكال الوحيد الذي القزم وسار به بأقصى طاقته وجهده «على الطريق» إليه دون أن يعبأ بالصعاب التي كانت بالفتاح فشكل همدان يبتغي على الطريق، ويصمد للسؤال وبشر كنا فيه — وهل نحن في النهاية إلا السائل والمسئول؟

لتكن الصفحات التالية تمهيداً لهذا الفكر، مصباحاً صغيراً يهدي إلى هذا الطريق. أما السير على الطريق نفسه فهو مسئولية يتحملها القارئ وحده، ولا بد أن يترك له أمر الحوار مع كل عمل من أعمال هذا المفكر على حدة.

* * *

خير ما نفعله إذن هو أن نتابع هيدجر على طريقته لكي نقدر بعد ذلك مدى أصالة فكره وتأثيره على الحياة الفلسفية والعلمية المعاصرة، ومن حسن الحظ أن الفيلسوف نفسه سيموفر علينا مشقة هذه الرحلة فقد نشر في سنة ١٩٦٣ مقالاً عنوانه «طريقي إلى الظاهريات» (الفيثومينولوجيا) ضمنه بعد ذلك كتابه «حول موضوع الفكر».

بدأت دراسته الجامعية في الفصل الدراسي الشتوي بين سنتي ١٩٠٩

و ١٩١٠ في كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج . وأتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت والفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الفلسفة التي كانت تشغل حيزا محدودا من تلك الدراسة . وكان من نصيب كتاب هسرل « بحوث منطقية » أن يجعل نفسه كالفريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية المكرسة على مكتبه في المعهد الديني الذي كان يعيش فيه ! كان الطالب الشاب قد عرف من بعض المجلات الفلسفية أن أثر فرائز برنتانو على أسلوب هسرل ومنهجه في التفكير . ولهذا بدأت محاولاته المتعثرة في فك طلاسم الفلسفة بقراءة رسالة هذا الفيلسوف النمساوي عن « المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (١٨٦٢) . وأوحت إليه الرسالة بهذا السؤال الذي ظل يلح عليه منذ ١٩٠٧ : إذا كانت للموجود معاني عديدة ، فأيهما هو المعنى الأساسي ؟ ماهو معنى الموجود ؟ أهناك فارق بينه وبين الوجود ؟ وشاءت له الصدفة وهو في نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب « عن الوجود » ألفه « كارل بريج » الذي كان أستاذاً للمقائد — أو علم الأصول — بنفس الجامعة . كان الكتاب قد ظهر سنة ١٨٩٦ ومن حسن حظ الطالب الصغير أن وجد في نهايته نصوصاً عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو وتوماس الأكويني واللاهوتي اليسوعي الإسباني سواريز (١٤٥٨ — ١٦١٧) ، إلى جانب المصطلحات والتصورات الأساسية في الأنطولوجيا (علم الوجود بما هو موجود) .

بدأت محاولات هيدجر لاستيعاب « البحوث المنطقية » والتماس الجواب عن المسائل التي أثارها في نفسه رسالة برنتانو السابقة . غير أن هذه المحاولات ضاعت سدى ، إذ اكتشف بعد ذلك أنها تنكبت السبيل الصحيح . وبقي

الكتاب صامتا لا يبوح بسر، وإن ظل بأسره بجماله وسعته .. ثم تغلغل
عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية ، واختار أن يقف جهده
ووقته على الفلسفة . ولكن هذا لم يمنعه من مواصلة الاستماع إلى
محاضرات « بريج » الذي أيقظ فيه الاهتمام باللاهوت القاملى وشد
انتباهه بأسلوبه الحى فى التعليم . وكان العلم سمحا كريما ، فإذن له أن يصعبه
فى نزاهته ، وسمع منه لأول مرة فى حياته عن تأثير شيلنج وهيجل على
اللاهوت القاملى تأثيراً يفوق مذاهب المدرسين فى العصر الوسيط . وهكذا
أتيح له يدجر — كما سيقول فيما بعد — أن يستوحى اللاهوت كثيراً من
أفكاره ، وبدا له فى هذا المرحلة من حياته أن همهكل الميتافيزيقا يقوم على
التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت ..

غير أن مشاغله اللاهوتية سرعان ما توارت فى الظل أمام المحاضرات
التي كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكاثية الجديدة فى منطقة بادن
جنوبى ألمانيا ، وهو هينريش ريكتر (١٨٣٦ - ١٩٣٦) . كانت مهمة
الفلسفة فى نظر الأستاذ الجليل هى البحث فى ملكة القيم الموضوعية
الخالدة ، وإبراز أشكال المعنى أو النماذج المعنوية التى تنبنى عليها
الحضارة ، وتؤلف مملكة وسطى بين عالم الواقع وعالم القيمة ، وبيان
الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة . وكان لهذا الأستاذ
من الوفاء وطيبة القلب ما جعله يخصص بعض تدريباته العملية لدراسة فلسفة
تلميذه اميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) الذى سقط فى الحرب العالمية الأولى ،
وترك وراءه كتابين هما « منطق الفلسفة ونظرية المقولات » دراسة عن مجال

سيطرة الشكل المنطقي» (١٩١١)، و «نظرية الحكم» (١٩١٢)،
وكلاهما يعبر عن جهوده في إعادة تأسيس الميتافيزيقا على نظريته عن «مقولات
المقولات»، كما يشهد بتأثره الواضح ببحوث هسرل المنطقية التي ظلت
موصدة الأبواب في وجه هيدجر! ودفعه هذا إلى إلى معاودة النظر في
البحوث المنطقية، ولبث السؤال الأساسي بؤرقه: ما هو هذا المنهج الفكري
الذي يسمى نفسه بالظاهريات (الفنومينولوجيا)؟ كان الجزء الأول من
البحوث المنطقية قد ظهر في سنة ١٩٠١. وهو — كما يعلم القارئ — يدور
حول دحض النزعة النفسية في المنطق على أساس أن نظرية التفكير والمعرفة
لا يمكن أن تقوم على علم النفس، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية. أما
الجزء الثاني الذي ظهر في العام التالي فهو يقتناول الوصف الخالص لأفعال
الوعي التي ينهض عليها بناء المعرفة. وقال هيدجر لنفسه: إنها النزعة النفسية
مرة أخرى! ولو كان الأمر غير ذلك، فما الذي يدعو هسرل لوصف أفعال
الوعي والحديث عن تحديد أسقاده برتناو للفروق المختلفة بين الظواهر
النفسية؟ ثم ما هو هذا الوصف الظاهري لأفعال الوعي والشعور؟ ما الذي
يميز الظاهريات، إن لم تكن منطقاً ولا علم نفس؟ أهى حقاً نسق فكري
جديد ومنهج يستحق التقدير والاهتمام؟ وكيف السبيل إلى تحقيق
هذا المنهج؟

راحت دوامة الأسئلة تدور به في فراغ لا يخرج منه. بل لم يكن في
استطاعته في تلك السن المبكرة أن يصوغها بمثل هذا الوضوح. وجاءت سنة
١٩١٣ فأنقذته من التمرق. فقد بدأ هسرل في إصدار حولية الفلسفة والبحث

الظاهرياتي . وكان أول عدد عنها يضم كتابه الذى حدد ملامح فلسفته وبين طموحها وشمول منهجها ، ونقصد به كتابه « أفكار (لتأسيس) ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » .

أهو اتجاه جديد فى الفلسفة الأوربية؟ ما من أحد خطر على باله أن يشك فى هذا . ولكن هل تنسخ الظاهريات كل ما سبقها من فلسفات — كما توحى بذلك بعض شروح صاحبها ومزاعمه ؟ أم هى بداية جديدة وتتويج لمحاولات ظلت كامنة فى كثير من مذاهب الفكر الحديث والقديم ؟

لم يكن فى مقدور أحد أن يقدم الجواب الحاسم على مثل هذه الأسئلة . ولكن الشيء الذى لا ريب فيه أن الظاهريات الخالصة أرادت لنفسها أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علماً كلياً تتأسس عليه سائر العلوم ومناطق الوجود للمادية والصورية . أضف إلى هذا أن هذه الظاهريات « الخالصة » أو « الترنسندنشالية » لا تقوم بغير الذاتية ، أى الذات الخالصة التى تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل . وهذا كله يدل على أن الظاهريات قد أصلت « الذاتية الترنسندنشالية » وعممتها ، ووضعت نفسها بذلك فى سياق الفلسفة الحديثة من حيث هى — كما يقول هيدجر — ميتافيزيقا ذاتية . وهل من شك فى هذا ما دامت الظاهريات لا تزال معتظة بتجارب الوعى ، وإن كانت تحصر بحثها المنهجي فى استخلاص بنية هذه التجارب والأفعال وبيان « موضوعية » الموضوعات التى تجرب فيها تجربة حية معاشة ؟

مهما يكن الأمر فإن « الأفكار » قد بددت كثيراً من ظلمات القلق والشك التى أحاطت « بالبحوث المنطقية » (التى ظهرت طبعها الشائنة

المنقحة في نفس السنة) ، كما ألفت أضواء جديدة على مقال هسرل المشهور « الفلسفة علماً دقيقاً » (١) الذي كان قد ظهر في مجلة « لوجوس » الجديدة بين سنتي ١٩١٠ - ١٩١١ . وتوالت بعض ثمار المنهج الظاهرياتي الذي أثبت مدى خصوبته على مر الأيام ، وكشفت عن مدى تحرر المريدن والحواريين الذين راحوا يطبقون منهج « المعلم » ويتخلصون من بعض جوانب فلسفته (وبخاصة في مرحلتها المتأخرة التي أوغلت في الذاتية الخالصة) واستقبل الناس بحث ماكس شيلر الذي ظهر في نفس السنة (١٩١٣) بحفاوة بالغة . وكان عنوان هذا البحث الهام الذي أسهم في تأسيس ما يوصف « بالأخلاق المادية » التي تمد الوجه المقابل لأخلاق كانت الصورية هو : « ظاهريات مشاعر التعاطف والحب والكراهية ، مع ملحق عن علة التسليم بوجود الأنا الغريبة » .

غير أن شوكة « البحوث المنطقية لم تكشف عن خزئه وإيلامه » ! فما هو ذا يعيد قراءتها من جديد ، ويكتشف أن القراءة وحدها لن تعينه على تحقيق هذا المنهج الذي يصف نفسه بالظاهرياتي . ولم يكن مفر من التعرف إلى المعلم نفسه ومقابله « بذمه ولجه » في « معمله » الفلسفي الخاص ! وكان لحسن الحظ أيضاً دور في هذا اللقاء . فقد حضر هسرل إلى جامعة فرايبورج لريكرت الذي قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسي الذي خلا بوفاة فندلباند (مؤرخ الفلسفة الشهير ومريكة في تأسيس جناح المدرسة السكانتية الجديدة في الجنوب) . أخذ هيدجر بواجب على حضور تمرينات هسرل

(١) وقد نقله الدكتور محمود رجب إلى العربية وترجم أن يصدر عن قريب .

وتدريباته لتلاميذه على التعمود على « الرؤية » الظاهريانة خطوة بخطوة . وكانت هذه الرؤية تعطلب منهم الانصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها أو الحذر في استعمالها على أقل تقدير ، كما كانت تمنعهم من التصدى « لسلطة » كبار المفكرين أو الدخول في حوار معهم . وأفاد هيدجر من المران على هذه الرؤية أكبر فائدة . فقد وثقت ارتباطه بالفلاسفة الإغريق ، وأعانتة على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو . وحفره قربه من المعلم — وقد كان في ذلك الحين يتعلم منه ويقوم في نفس الوقت بالتعليم — على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو^(١) . ورجع إلى المبحث السادس من « البحوث المنطقية » فساعدته تمييز هيدجر بين العيان الحسى والعيان المقولاتى على رؤية مشكلته القديمة حول المعانى المتعددة الموجود فى ضوء جديد . وراح يدرس هذا الكتاب ويتعمق درسه مع طلبته حتى لمع فى ذهنه هذا الخاطر الملمم الذى أخذ بدعته بعد ذلك فى بحوثه ومقالاته ومحاضراته : ان هذا الذى يظهر نفسه بنفسه وتحاول الظاهريات أن تصفه وصفا خالصا من خلال أفعال الوعى والشعور قد فسر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان فى الفكر والوجود على نحو أكثر أصالة ووصفوه « بالأليئين » أو « لا تحجب » الموجود وتكشفه وتجليه بنفسه . فهذا « الظهور » الذى أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم الحى الذى يبعث فكر الفيلسوف القديم ويجمعه حاضرا أيضا فى محاضرات هيدجر التى ألقاها بين سنتى ١٩٢٤ و ١٩٢٥ فى ماربورج عن محاولة السفسطائي لأفلامون والكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على « الأليئين » أو « لا تحجب » واللاتحجب كما سيأتى بعد .

وجعلته الموقف الأساسي للفكر والوعى هو في حقيقة الأمر. أهم ما يميز الفكر اليوناني ، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة نفسها . وما لبثت هذه الرؤية أن انتضحت أمام هيدجر . ولكنها ظلت مع ذلك تطوى معها السؤال الحير : ما الذي يحدد تجربة « الأشياء ذاتها » التي تدعو إليها الظاهريات ؟ أم هو الوعى وموضوعيته ، أم هو وجود الموجود في لا تحجبه واحتجابه ، في ظهوره وخفائه ؟

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود ، بعد أن انطلق من المشكلات التي أثارها في نفسه رسالة « برنتانو » السابقة ، وتعمق منهج هيرل الظاهرياتي — في مراحله الأولى بوجه خاص — واتجه به وجهة جديدة . بيد أن تعديد السؤال لا ينهى القضية بل يبدأها ! فقد أخذ يسير على الطريق الذي اعترف بأنه طال أكثر مما توقع ^(١) . ولا عجب في هذا بعد أن أصبحت الفلسفة على يديه شيئاً مختلفاً عما يفهمه الناس عادة عنها ، وتحررت من الملل الأكاديمي الذي ران على صدرها ! لم تعد مهنة « لأكل العيش » تدرس في كليات مهنية وتنقسم إلى مواد منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما شابهها ، بل صارت فكراً ينبع من حقيقة وجودنا — في العالم ويفتش عن المعنى الكامن في كل ما هو موجود . أصبحت فكراً لا يسعى إلى غاية تحيط بها هالة غامضة كالعلم أو المعرفة ، لأن غايته الوحيدة هي السعى نفسه ، أى الحياة ذاتها . لقد عرف هيدجر وجود الإنسان بأنه وجود — للموت . وهذا صحيح من حيث أن الموت

(١) راجع لهيدجر ، حول موضوع الفكر ، ص ٨١ وما بعدها .

هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم . ولكن الإنسان لا يحيا لأجل الموت ، بل لأنه كائن حي . وهو لا يفكر لكي يصل إلى نتيجة معينة ، بل لأنه بطبيعته كائن مفكر باحث عن المعنى^(١) . وتحولت مهمة معلم الفلسفة من تكديس الحقائق والنظريات والمعلومات إلى طرح قضايا وإشكالات يشتغل حولها الحوار . بعث كنوز الماضي ودبت فيها الحياة . . ولم يعد العلم يتكلم « عن » أفلاطون ونظريته في المثل كأنها شيء مضت عليه ألفا سنة ، بل يناقش نصوصه خطوة خطوة بحيث تصبح مشكلة حاضرة حية يتصل بيننا وبينها الحوار .

ولعل الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هذا الفيلسوف ان يخرج في نهاية الأمر عن هذه العبارة : الطريق هو كل شيء ، أما الهدف فلا شيء فهل تصعبنى الآن على هذا الطريق ؟..



(١) هيدجر ، سكتة ، فيلجن ، ص ١٥ و ١٦ .

السؤال عن الوجود

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا الفكر ، وأهما النعمة المزدوجة التي تطفئ على لحنه المقلدق وتثبت فيه الحركة والحياة. ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدي لا توضح دلالتها الأصلية التي يعدها هيدجر ، وهي « الأليئين » بمفهومها اليوناني الذي يفيد التكشف أو اللاتحجب . ولهذا ينبغي علينا كما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا في عرضه المشكلة وتصوره لها . ويمكننا أن نتمهد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة « الأليئين » — التي نترجمها عادة بالحقيقة و يترجمها هيدجر باللاتحجب — هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة اليرنان وفهمهم للوجود^(١) . فكل تعامل أو اتصال بالوجود لا يتم إلا إذا خرج هذا الوجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه هذا اللاتحجب لا يضاف إلى الوجود أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم ، بل الأولى أن كل قول نمير به عن الوجود لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ظهور هذا الوجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه . ولهذا سوى أرسطو على سبيل المثال بين « الأليئين » (اللاتحجب) وبين الأون (الموجود) وأصبح الوجود في نظره هو السكائن الحاضر ، بمعنى الوجود الذي يتمتع بنوع من الثبات ، ويتصف بشكل

(١) يفسر هيدجر الكلمة اليونانية $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ بأن الألفا هي حرف النفي .

والفعل هو فعل التحجب وبهذا يكون الحق في مفهوم اليونان اللا — محجب أو التكشف .

معين وحدود ثابتة . ومن ثم كانت « الفيزيس » عنده هي هذا السكائن الحاضر على الأصالة .

أما الإنسان فهو الذى يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما يظن . ويجلى من ثنايا الاحتجاب ، وهو القادر على أن يجمعه فى وحدته عن طريق « اللوجوس » الذى يكشف عن هذه الوحدة (إذ أن اللوجوس من ناحية اشتقاق الفعل المشهور « ليجين » تعنى عنده التجميع) وهكذا نجد أن الإنسان — فى تفسير هيدجر للتجربة اليونانية — ليس هو مركز هذه التجربة ومحورها ، لأن الموجود اللامحتجب هو الذى يشغل هذا المركز ، ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوجوس أن يتجه اليه وينفتح عليه ومضى هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أى اللاتحجب) لا أن نفهمها من جهة الإنسان .

السؤال إذن ذو شقين ، ومن حوله يدور تفكير هيدجر فى كل أعماله . وسنحاول أن نبين مدى ارتباط هذين الشقين أو هذين الجذرين الأساسيين لشجرة هذا الفكر . ولن ينسح المجال بطبيعة الحال لتتبع هذا السؤال فى كل ما كتبه هيدجر ، ولهذا سقتصر على تناوله من خلال بعض أعماله التى تعد علامات واضحة على طريقته الطويل وبخاصة الوجود والزمان ، وماهية الحقيقة ، وهما أول ما يرد على الخاطر من مؤلفاته عند السؤال عن الحقيقة ، ثم نتناوله فى بعض محاولاته التى تتناوله من وجهة نظر معينة أو مجال محدد ، كما فى بحثه عن « الأصل فى العمل الفنى » ورسالته عن النزعة الإنسانية ، ومحاضراته عن « ماهية اللغة » وكتابه عن « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » .

وقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطه انطلاقه ، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برتقانو وكتاب أستاذه ريج عن الوجود وبحوث هسرل المنطقية التي أشرنا إليها جميعاً من قبل . ولكن كيف انضم السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن الوجود ؟ كيف اختلفا في نسق واحد ؟ كيف تطلب منه هذا أن يرجع إلى تجربة اليونان في الفكر والوجود ، وأن يتأمل مسار الميتافيزيقا منذ بدايتها إلى تصورهما لها ، وأن يلع في كتاباته على « التغلب » على الميتافيزيقا أو تجاوزهها وقهرها وتخطيها ؟ هذا هو ما نود أن نتحدث عنه الآن .

١ - السؤال عن الوجود في أفق الزمان :

من الصعب أن تتناول كتاب هيدجر المعروف « الوجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحلل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذي بدأ عصرًا جديدًا في التفكير وكان له أكبر الأثر على معظم التيارات الفلسفية في هذا القرن يحتاج بمفرده إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفي بمقدمة قصيرة عنه ، نقتطع منها للحديث عن الآنية (وهي المصطلح العربي المستخدم للتعبير عن كلمة هيدجر « الحاضرين »^(١)) أو الوجود الإنساني الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود العام ويتميز دون سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه) باعتبارها وجوداً - في العالم - ثم تتناول الموجودات^(٢) . (أو القومات الأساسية للآنية) والزمانية ،

(١) *Das Sein* . ويحتاج هذا المصطلح إلى توضيح هو الوجود أو الموجود - هناك .

(٢) *Die Existenziale* أي القومات الأساسية في بناء الآنية التي يكشف عنها التحليل الوجودي مهتدياً بالسؤال الأساسي عن معنى الوجود .

لكي نختتم حديثنا بالسؤال عن الحقيقة كما عبر عنه هيدجر في هذا الكتاب. ربما كان من قبيل الكلام المكرر أن نتحدث عن الأثر الضخم الذي أحدثه ظهور هذا الكتاب أو عن صعوبته وتعقيد لغته وغرابة مصطلحاته التي أذهلت قراء هذا الجيل (ولا زالت تزعم الكثيرين منهم وتعتقد من بعضهم مناسبة للتندر والدعابة والتشهير)^(١) ! فتح الناس عيونهم فوجدوا أن عددا لا يستهان به من المشكلات الكلاسيكية في نظرية المعرفة قد قضى عليها بضربة واحدة ، وأن القضايا التي كانت تتناولها السكاتية الجديدة قد أصبحت ضحلة ، وأن تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه قد سلط عليه ضوء جديد ، وأن فلسفة الظاهريات التي احتلت ميدان السباق وشغلت الأذهان منذ ربع قرن اكتست ثوبا جديدا وتجلت في صورة أخرى ، بحيث تعذر على رائدها هسرل أن يتعرف عليها وأعلن رفضه الصريح لها وخيبة أمله في هذا الزى « الانثروبولوجي » الذي خلعه عليها أخص تلاميذه وألمهم موهبة ! ولعل « المعلم » لم يكن قد تعلم بعد أن التلميذ ليس بالضرورة نسخة من الأستاذ ، ولا تابعا يمثل لعاليم السيد ، وأن الوفاء الحقيقي من المريد يقتضى منه التفوق فيما يتصل بأمور الفكر (لأبأمور الاخلاق بطبيعة الحال كما يتصور بعض الناس في بلادنا !) ولهذا كان الوجود والزمان بداية انقلاب جديد

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فحسب بل لنقص التحو نفسه ، ولهذا فلا يصح أن نتوهم منه أفايص تروى عن الوجود ، ولهذا أيضاً يصح التاوى بمقارنة قسم من أقسام معاصرة بارمينيدز لأفلاطون ، أو من الفصل الرابع من الكتاب السابع من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيد يدیس لیری کم احتمال الأغریق من فلاسفتهم ! !

في التفكير الفلسفي ، ومفرق طريق سرعان ما تشعبت عنه مسالك ودروب جديدة . صحيح أنه ووجه بسوء الفهم المنتظر من كل عمل جاد ، ولكن لم يلبث أن ظهر تأثيره على ذلك الجيل ، وتجاوز دائرة المشتغلين بالفلسفة في قاعات الدرس إلى دوائر العلماء الطبيعيين والأطباء والأدباء والشعراء حتى بلغ صدهاء أو كاد إلى آذان رجل الشارع !

والواقع أن تهمة التعقيد والصعوبة التي لحقت بالكتاب من قبيل السممة السيئة التي تلعق بإنسان لم نعرفه حق المعرفة! صحيح أن مصطلحاته الجديدة لا يخفى عليها أثر النحت والصنعة والعناء وأن أسلوبه مرهق وبناء لا يخلو من التصميم والمنهجية التي تقترب من المذهبية البعيدة عن الطلاقة والانطلاق ولكن أين العمل الفلسفي الذي يخلو من التنسيق والبناء؟ وأين الفيلسوف الذي يسمح لنا بالدخول إلى حليقته قبل أن تزود من مخزن أسلحته بالدرع القوى والحراب والسهام التي تجمعلنا أكفاء لمنازلته؟ ليس الكتاب صعبا إذا أخذناه من ناحية لغته . فهي لغة واضحة لكل من يملك الصبر والاستعداد لسماع صوتهها وليس الكتاب عسيرا إذا فهمنا مقصده الاساسي وهو السؤال عن الوجود : ولكن الكتاب يصبح مضنيا شاقا إذا أغفلنا الارتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو نسينا أن الزمان هو الأفق ، الذى نطل منه على مسألة الوجود . صحيح أن الفلسفة القديمة والحديثة لم تخل من البحث في مشكلة الزمان (ويكفى أن نشير إلى مفهوم الزمان منذ أرسطو^(١) حتى « معطيات » برجسون و « الوعى الباطن بالزمان »

(١) وبخاصة في بحثه عن الزمان ، الطبيعة ، كتاب دلنا (Δ) ١٠ - ٢١٧ ، ب ٢٩ ،

لهسرل) ولكن مشكلة الوجود نفسها لم تكن — « على الرغم من كل الانطولوجيات — قد وضعت في موضعها الصحيح الذي ذكرناه ولا تم فحصها بمثل هذه الرؤية التاريخية العميقة .

* * *

أعلن هيدجر منذ بداية الكتاب أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين: فأما القسم الاول فيتناول تفسير «الآنية» من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق «الترنسدنغالى» الذى بنظر منه إلى السؤال عن الوجود . وأما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما يسميه «التحطيم الفينومينولوجى» لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية

ثم أعلن بعد ذلك أن القسم الاول سيتفرع إلى ثلاثة فصول: التحليل الأساسى للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمان والوجود —^(١) وجدير بالذكر أن هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث والأخير ، ولهذا بقى كتابه أشبه بمثال ناقص أو شذرة لم تتم . ولعل هذا الجزء المفقود كان سيكون من أهم أجزاء الكتاب ، بل لعله أهمها جميعاً . مهما يكن من شئ فإن الفيلسوف لم يتم كتابه واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومحاضرات ، لعل من أبرزها كتابه عن كانط ومشكلة الميتافيزيقا الذى يمثل الفصل الأول من الجزء الثانى الذى لم يضعه حتى اليوم ! ومحاضراته

(١) الوجود والزمان ص ١٩ — هذا وقد سمعت محاضرة لهيدجر القاها فى الفصل الدراسى الصيفى لسنة ١٩٦٢ عن « الزمان والوجود » ، ولم يبلغ الى علمى حتى الآن أنها نشرت فى كتاب .

المعروفة « ما الميتافيزيقا » (١) وكتاباه المدخل إلى الميتافيزيقا .



يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود . وكان
حتمًا أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : فقيم السؤال اليوم عن الوجود
والفلاسفة منذ القدم لا يسألون إلا عنه : لا وعلام قامت الانطولوجيا إلا
على أساس فكرة الوجود ، وعم بحث الميتافيزيقا في تاريخها الطويل إلا عن
معنى الوجود ؟

ان السؤال ليس جديدًا بالطبع . وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم
لكتاباه بخص من أفلاطون من محاوراة السفسطائي . ولا بد أن نقرأ معا
هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورًا يكشف لنا ظلمات
الكتاب ويهدينا في متاهاته : « لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد
طويل المعنى الذي تقصدونه عندما تستخدمون تعبير « الموجود » أما نحن
فقد اعتقلنا حقله في معنى أننا نفهمه ، ولسكننا الآن حائرون في شأنه » (٢) .

ويؤيد هيدجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا
نفسها . وهو لا ينفي منه أن يصلنا بالتراث بل يريد أن يتحدى هذا التراث
ويحملنا على التفكير فيه أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلقته وتصفيته مما تراكم
عليه من دواشب فهوكت مقصده الأصلي أو حججه أو ألقت به في زوايا
النسيان . وهو يعلق على النص فيسأل : أعندنا اليوم جواب على السؤال عما

(١) ترجمها الأستاذ ژاد كامل وظهرت في طبعة حديثة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ،
القاهرة ، ١٩٧٤ .

(٢) أفلاطون ، السفسطائي ١٢٤٤ .

نقصده حقا حين نستخدم كلمة « موجود » ؟ — كلا — ولهذا ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد . أنص اليوم العيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير « الوجود » ؟ — كلا — ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوظف الفهم لهذا السؤال . إن تناول السؤال عن معنى الوجود هو الفرض من هذا الكتاب ، وتفسير الزمان ، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام ، هو الهدف المؤقت منه .

ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبل ذلك عن مطرح السؤال ونحلل مقومات وجوده ؟ إن الفيلسوف يضعنا منذ البداية في الموقف الذي ينبغي أن نضع أنفسنا فيه . فإذا كان لنا أن نطرح السؤال بصورة واضحة ونحققه عن بصيرة ، فإن هذا يقتضى منا أن نفسر طريقة النظر إلى الوجود ، ونشرح أسلوب إدراكه وفهم معناه ، ونمهد لاختيار الموجود النموذجي الذي يقوم بهذا ونبين المدخل الأصيل إليه . والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من أساليب السؤال ، ومن ثم فهي نفسها أحوال موجود محدد — هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال . معنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود ينفرد إلى الكشف عن الموجود الذي يسأل من جهة معناه . هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا والذي يملك إمكانية السؤال هو الذي سنصطلح على تسميته « بالآنية » . وهكذا يتطلب السؤال الصريح الواضح عن معنى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الموجود الذي نصفه بالآنية من جهة وجوده .^(١)

لا سبيل إذن إلى شرح السؤال عن الوجود إن لم نبدأ بتحليل السائل ،
 أى الآنية . ولن نستطيع تناول السؤال كاه تناولا موضوعيا حتى نمهده
 بالبحث عن نوع وجود هذا الذى يضمه . على أنه ينبغى علينا منذ البداية
 ألا ننسى لحظة واحدة أن الأصل هو السؤال عن معنى الوجود ، وأن تحليل
 « الوجودات » أو مقومات الآنية — وهى كما عرفنا الموجود البشرى الذى
 يفرد بطرح هذا السؤال — هو الطريق الأساسى والمعبر الوحيد اليه .
 ولا يصح أن يفهم من كلامنا عن الطريق والمعبر أن هذا التحليل مجرد
 تمهيد لموضوع الوجود أو أنه شئ إضافى يقع على هامشه . إذ أن السؤال
 الأساسى يتطلب هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذى اتفقنا على تسميته
 بالآنية تمييزاً له عن غيره من الموجودات التى سيأتى الحديث عنها
 (كالأجودات الحاضرة أمامنا أو التى تقع فى متناول أيدينا) . إن السائل
 يفرد عن غيره من الكائنات ، فلا يكتفى أن يقول عنه إنه يكون وحسب ،
 بل ينبغى أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده^(١) . ولا
 ينبغى أيضاً أن يقع فى وهمنا أن تحليل الآنية يتصل من قريب أو من بعيد
 بما نعرفه من تأملات وتحليلات أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية . فالهدف
 الوحيد من هذا التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن النادر على
 السؤال عن الوجود ، بل المتميز دون سائر الكائنات بفهم محدد للوجود .
 يصف هيدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه « أنطولوجيا أساسية »
 ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين «البناءات» الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى «وجوداته». ووجود هذا السائل يفتقر عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده — بل الإمساك بها — تعتبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الموجود الذي يتميز «بالتواجد»^(١). والتواجد مصطلح ينطبق على الإنسان وحده. وتحديداته البنائية، أو وجوداته، تتميز تميزاً واضحاً عن تحديدات سائر الموجودات غير الإنسانية، إذ سنصف هذه التحديدات الأخيرة بأنها تحديدات مقولاتية. وينبغي أن ننبه إلى هذه التفرقة التي لم تفتن إليها الأنطولوجيا التقليدية. صحيح أن الموجودات غير الإنسانية توجد أيضاً أو تكون، ولكنها لا تتواجد، ولا تقدر على الدخول في علاقة مع نفسها.

ما هي إذن المهمة المزدوجة في تناول السؤال عن الوجود؟ إنها تقوم من ناحية على تحليل الآنية، ومن ناحية أخرى على ما يسميه هيدجر «تخظيم تاريخ الأنطولوجيا».

لنبدأ بالمهمة الأولى. نحن الذين نتواجد. ولهذا يؤثر الفيلسوف — كما قدمنا — أن ينعت لنا مصطلحاً يميزنا عن سائر الموجودات، وهو مصطلح الآنية^١ وأخص خصائص وجودنا هي أننا نعيش ونتحرك دائماً من خلال فهم محدد للوجود. يبدو إذن أن من السهل علينا أن نقول شيئاً عن

(١) التواجد هي الكلمة التي اخترتها للتعبير عن مصطلح الـ Existenz الذي يستخدمه هيدجر في هذا السياق. وسوف نرى أنه سيكتبه بطريقته الاشتقاقية على هذه الصورة EK—sistenz ليؤكد صفته الأساسية وهي تخارجه أو تخطيه لذاته وعلوه عليها نحو الوجود.

الآنية . غير أننا نتوهم هذا . فنحن في العادة لا نملك مقاومة الإغراء الذى يحملنا على أن نفهم أنفسنا من خلال الموجود الذى « لا نكونه » ، هذا الموجود الذى نتخذ منه على الدوام مسلكا معينًا ونصفه بأنه « العالم » . هذا الموجود المختلف تمام الاختلاف عن « آينتنا » يفرينا بأن نتخذ منه نموذجًا للفهم ، أن نتصور أنفسنا على غرارهِ . هكذا يعرف الإنسان ما يتعامل معه بأفضل مما يعرف نفسه ؛ وهذا يفرض علينا أن ننظر إلى الآنية في أقرب أحوالها وأكثرها حظًا من الألفة والتكرار ، أى في حياتها اليومية ، كما يحقق المطلب الفينومينولوجى الذى يحرم علينا أن نبدأ من مشروع مثالى ، لىكى تتمكن من رؤية الإنسان فى أسلوب حياته ووجوده المعتاد . ولكن ليس الهدف من هذه الرؤية أن يستغرقنا وصف هذا الأسلوب فى الحياة والوجود ، وإنما الهدف منه أن نوضح الأسس التى يقوم عليها ، أى « البناءات الماهوية » أو مقومات الوجود أو « الوجودات » .

ويبدو أن هيدجر يترسم هنا طريقًا دائريًا يشبه أن يكون عودًا على بدء... فهو يقرر أن تحليل الآنية مسألة مؤقتة ، الهدف منها أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسى عن الوجود . فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الآنية فنعيده مرة أخرى . وهذا هو الذى سنراه بالفعل فى القسم الثانى من الكتاب الذى يتناول الارتباط بين الآنية والزمانية تناولًا جديدًا . وليس هذا من قبيل الصدفة ، لأن الأفق الذى نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الآنية هو فى رأيه أفق الزمانية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعيد التفكير فى مشكلة الزمان . وقد كان المأمول من هذا التفكير أن

يمكننا من أن نفهم كذلك زمانية الوجود نفسه — غير أن هذا الجزء الهام هو الذى افقده الناس ولم يستطع هيدجر أن يكتبه حتى اليوم ١

ونصل الآن إلى المهمة الثانية التى يتطلبها تناولنا للسؤال عن الوجود .

ما الذى يقصده هيدجر من « تحطيم تاريخ الأنطولوجيا » ؟ — ها هو ذا

يؤكد لنا أن الآنية نفسها تاريخية ، وإن هذا وحده هو الذى يحملها تصور

شيئاً كتيارخ العالم — لنستمع إلى ما يقول الفيلسوف فى هذا الصدد : إن

الآنية — بأسلوبها الذى تتخذه فى الوجود وتبعاً لذلك أيضاً بفهمها الخاص

للوجود — قد نشأت فى أحضان تفسير موروث للآنية . إنها تفهم نفسها

دائماً من خلال هذا التفسير وفى ظل محيط معين . هذا الفهم هو الذى

يفض إمكانية وجودها وينظمها . إن ماضيها الخاص — وهذا يعنى دائماً

ماضى جيلها — لا يسير وراءها ولا يتبعها ، وإنما يسبقها فى كل حين » (١) .

قديبدو هذا مناقضا للموضوع الأصيل الذى فرغنا من صياغته . فتاريخية

الآنية — والآنية العادية بوجه خاص — تغرى بالسقوط فى شبك التراث

والامحاء فيه . وكما رأينا الآنية تميل إلى أن تفهم ذاتها على مثال الموجودات

المختلفة عنها (٢) ، كذلك نراها تميل فى فهمها للتاريخ إلى السقوط تحت رحمة

التراث ، فتترك له زمامها ، تدع له أمر إختيار قراراتها الحاسمة ، دون أن

تكلف نفسها مشقة استشراف هذا التراث واستشفاف وجودها التاريخى

الخاص .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٠ .

(٢) انظر الموجودات التى ليست هى ، كاستحق القول .

لابد إذا من إزالة الحجب التي تراكت على التراث فغطته أو شوهته أو ألقته في مهاوى النسيان . ولا بد من الرجوع إلى منابعه الأصلية التي استمدت منها المفاهيم والمقولات الماثورة التي ظلت المذاهب المتقالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها وعلينا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة التي نكتفي بقلقيها وتسليمها للأجيال اللاحقة .

التحطيم (أو التفسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن ننفي الماضي أو نقف منه موقفا سلبيًا ، وإنما الحدث منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية ، وإزالة الرواسب التي تراكت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية ، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان^(٢) .

(١) ويرى من هيدجز على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم يبا وضعه . فحسب ، وإنما غاب في ظلام النسيان ، على الرغم من كل اهتمام الميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو أوضح دليل على هذا . فقد عمدت عبر تاريخها الطويل وفي صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث إلى فهم الوجود الإنساني والوجود بوجه عام من جهة « العالم » ، وسقطت تحت رحمة التراث الذي أحالته إلى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو إلى مجرد مادة يعاد تنظيمها (كما حدث على يد هيجل) وأصبحت هذه الأنطولوجيا المجتنة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط ، واستحال تسقاؤها من قطع متوارثة . وسارت هذه الأنطولوجيا اليونانية في ثوبها المترمت في العصر الوسيط من « الحجج » ادلات الميتافيزيقية « (سواريز) حتى وصلت إلى الميتافيزيقا والفلسفة الكاثوليكية التي انسندت ناليتها في العصر الحديث لكي تتحدد الأسس التي قام عليها منطق هيجل . ومهما تكن الأشكال المختلفة التي تحولت إليها المفاهيم الأنطولوجية الأساسية على أيدي المحققين (ابتداءً من الأنا أوكر لديكارت إلى الذات والأنا المطلنة والعقل والروح والشخص) فإن هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد أغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الأنطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

أن تعظيم تاريخ الأنطولوجيا معناه في المقام الأول « كشف الفضاء »
 عن تاريخية تصوراته الأساسية ، لابل بعث الإحساس بمعنى التاريخية
 نفسها — على الرغم مما قد يكون في هذا التعبير من مفارقة . ومعناه أيضاً
 أن نكشف عما وقع في هذا التراث المستقر من إهمال للسؤال الاساسى عن
 الوجود ، بحيث نصبح على وعى بتاريخ الأنطولوجيا ونقّبين حدودها ونفهمها .
 والحق أن هيدجر لم يتوقف طول حياته عن القيام بهذه المهمة — و تفسيراته
 التى قدمها عن أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وكانط وفيشتة وشيلنج
 ونيشته والفلاسفة قبل سقراط بوجه خاص هى خير شاهد على هذا — وكلها
 تفسيرات محكمة جديرة بالاعجاب ، بغض النظر عن موافقنا المختلفة منها .
 ويؤكد هيدجر منذ البداية أن منهجه هو المنهج الفينومينولوجى (الظاهرى) .
 لكننا نخطئ لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للظاهريات كـ فلسفة
 « ترنسندنتالية » تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شئ إلى الأنا
 (الذات أو الوعى) الخالص (الذى يبقى ولو فى العالم كله) افا لواقع أن هيدجر يحلل
 كلى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل تحليلاً عميقاً^(١) ،
 ويبرر — مع عرفانه بفضل هسرل عليه ا — تنصله من الظاهريات فلسفة
 واتجاها ، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود .
 إنه — إذا صح تفسيره لها — يجردها من طابعها المطلق من الزمان ويرجعها

(١) أى Phenomen و Logos بتفويدها اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه
 بنفسه ، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية ، أى ما يعبر المحتجب من خلال القول — أى
 ان الظاهريات ستصبح طريقاً يمهّد للبحث في وجود الوجود .

إلى السياق التاريخي ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا^(١) تنجّه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أى إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفى بل على كیفيتها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا^(٢) . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً^(٣) يبين خصائصها وبنيتها : « إن الفلسفة هى أنطولوجيا ظاهرياتية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذى ثبت — بوصفه تحليلاً لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفى عند الأصل الذى صدر عنه وسوف يرتد إليه . »^(٤)

* * *

(١) وهذا هو التفسير الذى أخذ به الدكتور محمود رجب فى رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل (لم تنشر بعد) .

(٢) من « ما » .

(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٠ .

(٤) اوهرمينوتيك Hermeneutik .

(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ - الانية وجود - فى - العالم

لن نجد فى حديث « الوجود والزمان » عن الانسان شيئاً من تلك الأوصاف التى ألقناها فى غيره من الكتب الفلسفية التى تجعل منه وعياً أو ذاتاً أو شعوراً أو شخصاً أو أنا . ان هيدجر يبحث له الاصطلاح الذى ذكرناه واتفقنا على التعبير عنه فى العربية بكلمة « الانية » .^(١) والواقع أن هذه الكلمة الأخيرة فى منطوقها العربى أو أصلها الألمانى تثير غير قليل من سوء الفهم . ولو تحريفاً الدقة لترجمناها « بالموجود - هناك » أى الكائن الملقى به فى العالم، الموجود فيه دائماً بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه، وحمله مسئوليته على كتفيه . والأمر هنا لا يقف بطبيعة الحال عند استبدال إسم باسم أو كلمة بكلمة ، وإنما ينطوى على تغيير أساسى فى النظر والتصور والفكر بوجه عام .

(١) Dasein ومعناها فى لغتها الأصلية هو الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يتصد بها معنى مزدوجاً : الموجود العيى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود ، وكيونة الوجود الإنسانى التى ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيى . والانية هى الترجمة التى اقترحها أستاذا الدكتور عبد الرحمن بدوى للكلمة الأصلية . وهى من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما جاء فى « تعريفات » الجرجانى وفى اصطلاحات الصوفية الكمال الدين عبد الرزاق السكاكنى : « تحقق الوجود العيى من حيث رتبة الذاتية » . وهى تستعمل عادة فى مقابل الماهية ، أى أنها ترادف مجرد الوجود فى مقابل الماهية ، كما فى نص لأبى البركات البغدادى : « وكذلك الوجود : يشعرون بآنيته ، وإن لم يشعروا بماهيته » (الزمان الوجودى ، ص ٤ و ٥ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ، ص ٧٢) .

(م ٤ - هيدجر)

ونسأل الآن . ما الوجود؟ فتواجهنا المسألة الكبرى، ونضطر للاعتراف بأننا لا نعرفه ! ومع هذا فإن من السهل علينا أن نفرق في الموجودات التي نعرفها بين موجود يدخل في علاقة مع نفسه ويقدر على تدميرها وبين موجود آخر عاجز عن هذه القدرة فالحجر يوجد أو يسكون ، ولكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه . وقل مثل هذا عن الشجرة والبيت والكرسي وغيرها من الموجودات غير البشرية . أما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يسكون ، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه ، ومع سائر الموجودات غير الانسانية . والنتيجة الهامة التي نستخلصها من هذا هي أن الانسان لا يوجد فحسب وإنما « عليه أن يوجد » ، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمانته ، ولهذا استحق أن ننحت له كلمة خاصة به هي كلمة « الآنية » التي قد لا ترضينا كل الرضا .. ولا يقنع في ظننا أننا قد عرفنا بهذا شيئا من الوجود . فنحن لم نزل على الطريق ، ولم نصل بعد إلا إلى معنى أولى عن وجود موجود معين نصفه بالإنسان أو الآنية ، ونحاول تحديد معالمه التي تميزه عما عداه . هذا الوجود النوعي ليس وجودا بسيطا ، وإنما هو وجود في سبيل التحقق ينبئ على صاحبه أن يعرف بنيته ويتحمل مسئولية حتى يصل به إلى ما سنسميه بعد بالوجود الأصيل ، وينفذ بذلك من قشور الوجود الزائف الذي يحيا في الأغلب الأعم حياته اليومية مستغرقا فيه ..

هل ألفنا الآن هذا المصطلح الجديد؟ فلنتقدم خطوة أخرى لنواجه المزيد

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتي الوجود والوجود!

إن دخول « الآنية » في علاقة مع وجودها يميز هذا الوجود بأنه « تواجد »^(١) ... ولأن تحديد ماهية هذا الوجود الذي نسميه الآنية لا يمكن

أن يتم عن طريق تقديم تحديد « لما » موضوعية ، بل تمكن ماهيته في أن عليه أن يوجد وجوده الخاص به ، لهذا اخترنا تعبير « الآنية » — باعتباره تعبيراً خالصاً عن الوجود — للدلالة على هذا الوجود^(٢) .

إن الشيء الذي يميزه هو أسلوبه النوعي في الوجود ، وهذا الأسلوب يمكن في قدرته على اختيار ذاته ، لا بل في الواجب الذي يعتم عليه اختيار ذاته . وتقايسه عن هذا الاختيار أو ترده في القيام به هو نفسه نوع من الاختيار (وهي الفكرة التي أخذها العديد من فلاسفة الوجود ومن أهمهم سارتر) .. بهذا نضع أيدينا على لب التفرقة التي يقيمها هيدجر بين الأصالة والزيف ، بين الوجود الأصيل وغير الأصيل . إن الآنية تفهم ذاتها على الدوام من خلال تواجدها ، أي من خلال إمكانياتها الذاتية في أن تكون هي ذاتها أو لا تكون . هذه الامكانية إما أن تكون الآنية قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقمحت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن الآنية نفسها هي التي تقرر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تقاعست

(١) Existenz أي أسلوب الوجود الذي يميز الآنية التي تكون دائماً هناك ، خارج نفسها في العالم ، مع الآخرين ، وبالقرب من سائر الموجودات والأشياء (راجع المادام السابق ص ١٥) .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

عنه وضيعته من يدها^(١) . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن الآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يملى الاختيار عليها ، وتحيا كما يحيا « الناس » — حياة زائفة غير أصيلة .

قلنا إن تفرد الآنية أو مميزتها تسكن في أن وجودها يتجلى في « التواجد » بل يتحقق فيه . وسوف يصك الفيلسوف عملة جديدة توضح لنا هذه المزية التي ينفرد بها الوجود الإنساني أو الآنية بمصطلح يمكن أن نعبر عنه بوجودى الخاص أو وجودى أنا^(٢) ، أى أن كل موجود يوجد على هذا النحو (الذى وصفناه بالتواجد) إنما يتم قبل كل شيء بوجوده الخاص به لا بأى أسلوب آخر من أساليب الوجود بوجه عام . « ولما كانت الآنية بحسب ماهيتها هى إمكانيتها ، فإن هذا الوجود^(٣) فى وجوده يمكنه أن « يختار » نفسه ، أن يكسبها أو يضيعها ، أو يمكنه بمعنى أدق ألا يكسبها أبداً ، أو يكسبها فى الظاهر فقط . وهو لا يمكن أن يكون قد أضاع نفسه أو لم يكتسبها بعد إلا لأنه بحسب ماهيته يمكن أن يكون بالنسبة لنفسه موجوداً أصيلاً أو متعلقاً بوجود الخاص به . ولهذا فإن حالى الوجود اللذين نصفهما بالأصالة وعدم الأصالة يقومان على تحدد الآنية بوجه عام من خلال « الوجود الخاص »^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .

(٢) فى الأصل Jemeinigkeit .

(٣) أى الآنية .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

ما معنى هذه الأصالة ؟ وكيف يكون الوجود غير أصيل ؟ ما الذى يجعل الآنية تنقضى معظم حياتها أو كل حياتها بعيدة عنه غارقة فى الزيف كل يوم ؟ .

إن الآنية التى تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التى تبلغها ذاتها أو تضمها على الطريق إليها . أما الآنية التى تحيا حياة غير أصيلة فتتغلى عن هذه المسئولية وتترك لغيرها أن يعلى عليها إمكانياتها ، وتسمح « للمجهول » الذى نسميه « الفاس » أو « الجمهور » أو « الرأى العام ^(١) » أن يرفضها عليها أو يوقعها فى شباك إغرائها : فالإنسان يلعب رياضة أو يتفرج على المباريات أو يدخل السينما أو يشاهد التليفزيون أو يدرس الحقوق أو الطب أو الهندسة أو يذهب إلى المصيف أو يتزوج من وسط معين أو ينتمى لحزب ما .. الخ لجرد أن الناس تفعل هذا كله .. إنها حياة التوسط ، والحياة اليومية التى تقيدنا بأسارها وتسحرنا بسحرها حتى ننتوهم أنها هى الحياة .. من هذه الحياة المعتادة ، من هذا الأسلوب المألوف الذى نقابله فى الأغلب الأعم - لا بل نكونه نحن أنفسنا فى معظم أحوالنا أو فى كل أحوالنا - يبدأ هيدجر تحمله لوجود الآنية (وهو التحليل الذى لا يصح أن يغيب عن بالنا أبداً لأنه معبر مؤقت إلى فهم معنى الوجود بوجه عام ..) ولا بد لنا أن نكشف من خلال تحليلنا لوجود هذه الآنية التى تحيا حياة التوسط المعتادة عن تلك البناءات التى تصدق على كل آنية أخرى ، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة .

سيساعدنا هذا على التقدم خطوة أخرى بحيث نفهم هذه الآنية من جهة كونها وجوداً — في — العالم . بيد أن هذا الوجود — في — العالم ليس هو البناء الوحيد ، وإن يكن أهمها جميعاً . فالبناء معقد متشابك ، ومهمتنا أن نتبين وحدته وندرسه كظاهرة موحدة . وهي مهمة عسيرة بغير شك ، تفرض علينا أن نخطو ببطء ، بحيث نضع أيدينا على خيوط النسيج دون أن تضيق منا وحدته ..

يمضى هيدجر في شرح هذا « الوجود — في العالم » على ثلاث خطوات :
١ — بالسؤال عن معنى « العالم » في هذا التعبير ، ٢ — ثم بالسؤال عن الـ « من » أي عن الآنية في وجودها الوسط وحياتها اليومية من حيث أنها وجود — مع — الآخرين ووجود بذاته في نفس الوقت ، ٣ — وأخيراً بالسؤال عن معنى « الوجود »^(١) الذي سيضمحل البحث عن العناصر البنائية التي تتركب منها الآنية أو ما وصفناه من قبل « بالوجودات »^(٢) .

لا بد لنا قبل السؤال عن « طبيعة » — في — العالم « في أن نمهد له بشرح ما نتصده « بالوجود — في » بوجه عام . فقد تعودنا على فهم هذا الضرب الأخير من خلال وجود الأشياء على أنه نوع من « الاحتماء — في » . ولكن الآنية تختلف في وجودها — كما قدمنا — عن وجود الأشياء الحاضرة « أمامنا »^(٣) أو الأشياء التي تتخذ منها أدوات وتكون في متناول

(١) In — Sein أي الوجود في العالم من حيث اختلافه عن سائر الموجودات التي يحتويها العالم
(٢) Existentialien أو أحوال وجود الآنية التي تميزها عن الأشياء والأدوات .
(٣) Das Vorhandensein

أيدبنا^(١) . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نتخذ من هذه الأشياء نموذجاً نفهم الآنية على غرارها . ولهذا ينبغي علينا أيضاً أن نفهم «الوجود - في» على نحو آخر .

إن «الوجود - في» هو أحد «الوجودات» التي قلنا إنها تميز «الآنية» ، وهو يعنى حالة من الألف . فالشيء الذى آلفه هو الشيء الذى أكون بالقرب منه أو أترث عنده أو أقيم بجواره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننظر إلى «الوجود - في» على أنه نوع من الاحتواء فى المكان ، فليس معنى هذا أن الآنية لا علاقة لها بالمكان ، بل معناه أن علاقتها به لا يمكن أن تفهم على غرار الأشياء المحتواة فى المكان . ولا يجب أن نتصور أيضاً أننا نستطيع أن نتوصل إلى هذا «الوجود - في» عن طريق المعرفة على اختلاف نظرياتها ، لأن الأمر فى الحقيقة على العكس من هذا - فنحن لا نتوصل أبداً إلى هذا الأسلوب النوعى الذى نطلق عليه اسم المعرفة لأننا على الدوام فى حالة إلف بالموجود ، وهذا الإلف يجعل فى صور شتى من الانشغال به والاهتمام بأمرة .

بهذا يكون هيدجر قد غافلنا وقلب التصور السائد الذى درجنا عليه منذ القدم وجعلنا نعتمد أن المعرفة هى الأساس الأول لكل أسلوب نتخذه فى التعامل مع الموجود ! فنحن نقيم أولاً مع الموجود ، نتصرف فيه ونحتاج إليه ونهتم بأمره ونستخدمه فى شئون حياتنا . وهذا وحده هو الذى يجعلنا نتخطى كل هذه المواقف التى نتناولها فيها السكى نبتعد قليلاً عنه وندخل معه فى

علاقة تأمل . هذا التأمل المعرفي ليس هو الأصل على كل حال . ومعنى هذا أيضاً أن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا فإن الصدارة والتفوق اللذين نميل إلى إعطائهما لفعل المعرفة الخالصة ليس إلا وهما يتخذ به صاحب نظرية المعرفة نفسه . وليس معنى هذا مرة أخرى أن هيدجر يتعطل عما نسميه نظرية المعرفة ، بل معناه أنه يرتد بسؤاله إلى الأساس الأصلى الذى تنبنى عليه حتى نتبين أن المعرفة الخالصة تستبعد التعامل المباشر مع الموجود . وإن هذه المعرفة نفسها ليست إلا ضرباً من الوجود — مع الأشياء — وأن يكن قد صرف نظره عن التعامل المعتاد مع الموجود . وليس من شك عندى فى أن هيدجر قد استفاد فى هذا من تأملات من — دى — بيران (الذى لم يشير اليه) ! عن الجهد والمقاومة الإرادية التى تعيننا على الوصول إلى الوعى بالذات ، ومن أفكار « دلتاى » فيلسوف الحياة ومؤسس مناهج العلوم الإنسانية عن تجربتنا للواقع من خلال الإرادة و « الدافع » اللذين يقاومهما هذا الواقع ، وبحوث « ماكس شيلر » المتأخرة التى تأثر فيها بآراء « دلتاى » وعبر عن نظريته الإرادية عن الوجود والوعى والإنسان ، وأكد فيها أن وجود الموضوعات لا يعطى بصورة مباشرة إلا فى علاقتها بالدافع والإرادة ، وإن الواقع لا يقدم لنا فى الأصل من خلال الفكر والإدراك ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن فعل المعرفة نفسه ليس هو فعل الحكم ، وإنما هو « علاقة بالوجود »^(١) — وإن

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٩ ، ويشير هيدجر بوجه خاص الى معاصرة شيلر عن « أشكال المعرفة والقرية » (١٩٢٥) والى بحثه عن المعرفة والعمل المنشور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والمجتمع » (٢٠٢٦) .

هيدجر يأخذ على هذه المحاولات جميعاً أنها تنفق إلى التحليلات الأنطولوجية الضرورية عن معنى الوعى والواقع والوجود والعلاقة بينها .

مهما يكن من شئ . فإن هذا كله يقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التى حيرت الفلاسفة . كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن الذى تصل إلى « الموضوع » الموجود فى الخارج ؟ يبدو أن هيدجر لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية ، ولا يتردد فى إزاحتها بضربة « قاضية » يمان بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجى وإثباته وعلاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ! لماذا ؟ لأن الآنية باعتبارها وجوداً — فى — العالم — موجودة دائماً فى الخارج ، أى فى العالم المألوف — نستمتع اليه وهو يقول : « ان الآنية — فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها — لا تحتاج لمفادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبسة فيه ^(١) ، وإنما هى دائماً بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائماً « فى الخارج » ، بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم تم ! كشافه بالفعل ... ثم أن إدراك الشئ المعروف ليس بمثابة رجوع بالفريسة التى غنمناها من الإدراك الخارجى إلى « بيت » الوعى والشعور ، وإنما تظل الآنية العارفة — فى أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والإبقاء عليه — دائماً فى الخارج بوصفها آنية ^(٢) . أنها إذاً ليست بحاجة لما نسميه « بالعلو » — أو التعطى والتجاوز — إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التى تصادفها فى

(١) كما فعل لينتز مثلاً فى نظريته عن الموندات أو الذرات الروحية الوحيدة التى لا نوافذ لها !..

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » باعتبارها وجوداً - في - العالم
يهم بالأشياء وينشغل بأمرها . والخلاصة أن المعرفة ليست هي التي تمكننا
من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم ، بل أنها تفترض هذه العلاقة من قبل ،
بحيث لا تعدو أن تكون مجرد « تحول » لهذه العلاقة نفسها : « في فعل
المعرفة تسكنسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق اكتشافه
في الآنية » ، كما أن المعرفة لا تخلق علاقة « تبادل » بين الذات والعالم ،
ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات . أن المعرفة حال من أحوال
الآنية يقوم على أساس الوجود - في - العالم ^(١) . ولا جدال في أن هذا
أسلوب جديد في التفكير . وقد لا نكون مباشرين إذا استعرضنا لغة
« كانط » وقلنا إنها ثورة فكرية أذهلت بعض معاصري هيدجر وملأت
صدر البعض الآخر بالنشوة والحماس !



تحدثنا حتى الآن عن « الوجود - في العالم - » . ولئن نفهم هذا
الاصطلاح الأساسي حتى نعرف ما هو « العالم » .. وطبيعي أن كل محاولة
للوصول إلى العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى
عليها بالفشل . فلن نجني من هذا إلا « رص » هذه الكائنات بجانب بعضها
البعض ، دون أن نبليغ من مفهوم العالم شيئاً ، وحتى لو أثبتنا مختلف المقولات
التي تستوعب الموجودات من بشر وأشياء طبيعية وأدوات وقيم ... إلخ
وحاولنا أن نعرف الأساس الطبيعي الذي تعتمد عليه وحددنا مفهوم الطبيعية

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة وما بعدها .

فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام : فالطبيعة نفسها موجود نلتاه في داخل العالم ويمكننا أن نكتشفه بمختلف الوسائل وعلى شتى المستويات^(١) .

ماذا نفعل إذا ؟

ان هيدجر يغير السؤال ويقلبه قلباً بحيث تصبح « عالمية » العالم من مكونات « الآنية » نفسها ، أى تصبح إحدى الوجودات المميزة لها : « ليس العالم » - من الناحية الأنطولوجية - تحديداً « الموجود » المختلف في ماهيته عن الآنية ، وإنما هو طابع مميز للآنية نفسها^(٢) .

ربما دار في خلدنا أن هيدجر يرد « العالم » إلى مجال الذات . ولكن كيف يستقيم هذا وهو يستبعد مفهوم الذاتية والذات كل الاستبعاد؟ ما السبيل إذا للقرب من معنى « العالم » و « العالمية » ؟ السبيل واضحة . فقد تعلمنا من الفيلسوف أن نبدأ تحليلاتنا « للآنية » من حياتنا العادية أو حياة التوسط التي نعيشها كل يوم . بهذا يتضح لنا أن عالم الآنية هو العالم المحيط^(٣) بها ، وأن هذا « المحيط » هو أقرب عالم من الآنية . هكذا ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي للميز الوجود اليومي - في « العالم » كما نصل إلى « عالمية » المحيط (أو ما يسميه هيدجر بالإحاطة) عن طريق التفسير الأنطولوجي للوجودات القريبة منافي داخل هذا المحيط^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

(٣) Die Umwelt — المحيط — وقد استبدت كلمة البيئة لما توحي به من دلالة جغرافية أو حضارية أو أنثروبولوجية أو نفسية ... الخ .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

سيقتودنا هذا كله إلى تحليلات هيدجر المعروفة عن الأداة ، وهى من أروع ما قدمه « الوجود والزمان » وأبقاه . ولا شك أن القارى قد اطلع على بعض هذه التحليلات فيما اطلع عليه فى العربية من فصول ودراسات عن هيدجر . ويبقى علينا الآن أن نحدد معنى هذه التحليلات .

لا يعنى هيدجر بطبيعة الحال أن بوجه للناس نصائح تفيدهم فى التعامل مع الأشياء التى يستخدمونها فى حياتهم ، لأن هذا التعامل هو أقرب الأشياء منا وألفة عندنا ؛ فنحن نشأ فى هذا العالم وننمو ومعنا ينشأ التعامل مع أشياءه وينمو . ولا يعنى هيدجر كذلك بأن يلقي علينا درساً فى تغيير العالم باستخدام هذه الأشياء والأدوات ، ولا فى اغتراب الإنسان عن نفسه من خلال العمل وكيف يقضى على هذا الاغتراب . إن الهدف من التحليلات « الأدواتية » أن تبين لنا « المعرفة السابقة » التى تفترض فى كل إلف يتم بين الآنية والأداة (مع ملاحظة أن هذه المعرفة السابقة لا تصدر عن أية موقف معرفى نظرى وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلى خاص سابق على كل معرفة نظرية ، بل إن البدء من هذه المعرفة لن يمكننا من التوصل إلى طبيعة الأداة) .

لنضرب مثلاً بسيطاً . فلو رأيت أمامى مطرقة وحاولت أن أصفها وصفاً نظرياً - كأن أصف حجمها وشكلها ولونها ووزنها والمادة التى صنعت منها ... إلخ - لما أدركت ماعية هذه المطرقة ولا عرفت شيئاً عن الوظيفة التى جعلت لها ، وهى أنها شئ يستخدم فى الطرق . ولن أدرك أبداً من خلال التأمل النظرى الخالص إن كانت هذه المطرقة خفيفة أو ثقيلة . مناسبة

للعمل أو غير مناسبة. إما أدرك هذا من خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة يخضع المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعي الذي يميز وجود الأداة بأنه « الوجود في متناول اليد » — وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بفراسته فتذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نحيها كل يوم!

إننا لا نبدأ بالنظر الخالص إلى الشيء « الحاضر » أمامنا ثم نضيف إليه قِيَمًا وخصائص معينة تجعل منه ما نسميه « بالوجود في متناول اليد ». ونحن لا نضع هذا الشيء — كما يتصور الرأي الشائع — في موضع الشيء الممتد (كما فعل ديكرت) ثم نلبس امتداده خصائص وصفات مختلفة، وإنما نتعامل معه دائماً من خلال ما يسميه هيدجر بالتدبر أو التبحر^(١). فالشيء المائل في متناول أيدينا هو أقرب الأشياء في المحيط الذي نضطرب فيه. ونحن نرتب حياتنا من خلاله، ونستخدمه لتلبية حاجتنا، ونشغل به ونهتم بأمره.

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. قلنا إنها دائماً أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذي تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الخذاء يحمل من ناحيته أيضاً نوع وجود الأداة. فالحذاء الذي يتم إعداده يستخدم أداة للمشي، والساعة التي يتم صنعها تصلح لمعرفة الوقت: « والعمل الذي نلتقي به خصوصاً في غضون التعامل المشغل أو المهتم — أي ذلك الذي

يجرى إعداده — يحمل قابلية الاستخدام التي تتعلق به تعلقاً أساسياً متضمنه للهدف من هذا الاستخدام. أما العمل الذي يصنع فلا يكون إلا على أساس إستخدامه وعلى أساس « بسق الإحالة للموجود » الذي يكشف في هذا « الاستخدام »^(١) أضف إلى هذا أننا نستخدم في الإنتاج شيئاً لا غنى عنه للعمل المنتج . فالعمل يحيل إلى المادة التي صنع منها ، وهذه تحيل إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ، كالخديد والخشب والحجارة والحيوانات . وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة (الابرة، المطرقة، المسمار . الخ) كما أن الإنتاج لا ينفصل عن استخدامونه (كالبائين مثلاً) ولا عن الذين يقومون به (كالمال والصناع) .

ولكن ما شأن هذا التحليل للأداة بسؤالنا السابق عن « عالمية » العالم ، أى عما يحول العالم علماً ؟

يوضح هيدجر إجابته على هذا السؤال ببعض الأمثلة التي تبدو معها الأداة وكأنها تغلت عن طابعها الأدائي . فعندما تصبح الأداة غير صالحة للاستعمال (فتلفت إنتهابها) وعندما تفقد (فنشعر بالحاجة الملحة اليها) أو نجدها ملقاة في طريقنا (فتعرض نفسها علينا) يتبين لنا بوضوح أن « الاحالة » هي الطابع المميز لها . وعندما تعطل الإحالة (من أجل كذا ..) — كأن أفتش عن مطرقة لدق مسمار فلا أعثر عليها — يشتد وضوح هذه الاحالة من حيث هي كذلك . هنالك يظهر النسق الأدائي المترابط ، لا بوصفه شيئاً لم يشاهد من قبل ، بل بوصفه كلاً تمت رؤيته دائماً بشكل مسبق أثناء التنبصر أو

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

التدبر . ومع هذا الكل يعلن العالم عن نفسه «^(١)» . وهو لن يعلن عن نفسه ولن يتضح الا إذا كان قبل ذلك قد انفتح أو تفتح .

هل تجد مشقة في هذا الكلام ؟ إن سيدجر يخفف وطأته بضرب مثال جديد وهو يقدم لنا في هذا المثال تحليلا لأداة معينة هي العلاقة «^(٢)» (كلمات المرور أو مؤشرات الطرق أو الأعلام .. الخ) وأهم ما يميز العلاقة هو أنها توضح النسق الكلي للأداة توضحا تاما . (فعلاقة المرور مثلا توضح النسق الكلي الذي يربط سلوك المارة وراكبي السيارات وعساكر المرور .. الخ.) فإن كانت الأداة العادية (كالقلم مثلا) غير مملقة للأنظار، نتيجة إنعريف الكاتب مثلا إلى الغرض الذي يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة ، فإن « أداة العلامة » على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الاحالة الذي توضحه أشد التوضيح . إن العلامات المحددة تحليل إلى « العالم المحيط » الذي تنتمي اليه وتيسر الانفتاح عليه . وأهم خاصية تحدد الأداة هي صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام . و العلامة تجسد هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الكلي المترابط) الذي توجد فيه العلامة ، بل إنها تبرز على هذا فتوضح العالم المحيط الذي يوجده النسق أو السياق الأداتي المترابط .^(٣) هل عرفنا الآن ماهو العالم ؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعي الذي يميزه ؟ حين نحدد الأداة عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحالة التي استقرت

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen

(٣) Der Zeugzusammenhang

عليها، الغرض الذى جعلته له. ونحن لا ننظر الى «الموجود فى متناول اليد» إلا من جهة هذه الحالة التى جعل لها ودخلت فى صميم تركيبه. فلمست هناك أداة قائمة بمفردها، مستقلة بذاتها. إنها موجودة على الدوام فى اطار نسق أو سياق أداتى كلى ويمكن أن ننظر إلى الأداة فى ضوءها لتعرف لأى شىء جعلت، وعلى أى وضع استقرت (مثل ذلك: الآلة — الورشة) وهذا بدوره يحيلنا إلى الآنية، لأن حال الأداة يعبر عما نريده لها الآنية أو نريد بها. أى أن الغرض الذى جعلت له الأداة أصلاً هو إرادة الآنية بها^(١).

هذه التحليلات العسيرة تكشف عن المعرفة المسبقة التى يتحتم على الآنية أن تلم بها قبل أن تتعرف على شىء يتصف بصفة الأداة. أى أننا هنا بإزاء تحليل يكشف عن شىء «قبلى» داخل فى تركيب الآنية. بيد أنه ليس نوعاً من المعرفة القبلية التى نجددها عند الفيلسوف مثل كانت — إذ لا تركيب هنا ولا تأليف — بل هو «قبلى» يقوم عليه التعامل المباشر مع الأشياء. فلا بد أن يكون «العالم» قد انفتح لنا أو تفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشىء كهذا الذى نسميه الأداة.. وإذاً فإن هيدجر لا يركب شيئاً ولا يؤلف معرفة على طريقة المثاليين، وإنما ينطلق من الظاهرة العينية نفسها ويكشف كل ما يتصل بها مما يتيح للإنسان أن يتعامل مع الأداة. وكل الإشارات والإحالات التى تتحرك فيها الآنية تفترض أنها قد أُلقت

(١) الوجود والزمان، ص ٨٤، وقد حاولت فى هذه الفقرة أن أعبر عما يريد هيدجر بأسلوب مبسط. ومن شاء أن يطلع على الصيغة الأصلية المفعلة فليرجع إلى الصيغة المذكورة.

بنفسها في إمكانيات أو مشروطات محددة تمكنها من الالتقاء بالموجود في صورة محددة . ومن ثم فإن « بناء ذلك الذي تحول الآنية نفسها عليه هو الذي يكون عالمية العالم » (١) . عالمية العالم هي التي تمكن الآنية من تجربة موجود من نوع الأداة . والعالم نفسه أسلوب محدد في الفهم ، هو أحد الوجوات الأساسية التي تحدد ماهية الآنية وتتيح لها أن تلتقي بالموجود القائم في محيطها فتتعرف على جوانبه الأداة وتألفه وتنشغل به وتعامل معه ، لأن المسألة في النهاية أبعد ما تكون عن المعرفة الخالصة أو النظر الحض .

هنا يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن الوجود - في - العالم لا يمكن أن يكون مجرد موجود بين سائر الموجودات ، وإنما يتميز قبل كل شيء ، بالديه من قدرة على فهم العالم تمكنه - أو بالأحرى تمكن الآنية - من الانفتاح على الموجود كله تيسر للوجود أن يكون في متناول الآنية . وليس هذا من قبيل إضفاء الذاتية على مفهوم العالم ، وإنما هو نتيجة مترتبة على الحقيقة الموضوعية التي تقول إن العالم نفسه - أو بالأحرى فهم العالم - من المكونات الرئيسية للآنية . وهيدجر يؤكد هذا حين يفرق تفرقة واضحة - في تحليلات لا ينسج المجال للخوض فيها - بين « فهم العالم » وبين تحديد ديكاوت للعالم بأنه « شيء محدد » ، وهو تحديد يمكن في رأيه أن يرد إلى الأنطولوجيا القديمة .

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

إذا كان هيدجر يرفض مفهوم الشيء الممتد ، فما هو رأيه في مكانية العالم ؟ وما هو المعنى المكاني « الوجود في متناول اليد » ؟ انه القرب ؟ ولا يصح أن نفهم القرب فهما ديكارتيًا على أساس البعد الهندسي القابل للقياس ، فهذا الفهم لا قيمة له في تعاملنا اليومي مع الأداة تعاملًا يقوم على الانتغال والاهتمام الذي يحدد الاتجاه الذي نبذل فيه الأداة أو تبلغ اليه .

والأداة لا توجد في مكان مجرد ، متجانس ، مستو ، لأن لها موضعًا محددًا بها . فمن طبيعتها أن تقوم في مثل هذا الموضع أو المحل المحدد ، لكي تكون بعد ذلك « تحت التصرف » . وهذا الموضع هو الذي يتيح لنا أن نرى وجه الاستخدام الذي تصلح له . ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتسكون ما وصفناه « بكلية الأداة » . والمهم أن هذه المواضع لا يمكن تبديلها كيفما اتفق ، لأن كل موضع منها متوقف على وجود الأداة التي تسكون هي الأداة المحددة التي تحتاج إليها في القيام بنشاط محدد . فالموضع إذا هو موضع أداة تنتمي إليه وتجد فيه المكان الملائم لها .

وترتيب موضع معين لأداة معينة لا بد تسبقه معرفة بالنطاق أو المنطقة المحيطة^(١) . هذه المنطقة هي التي تكفل وحدة السياق الارتباطي للأداة وتضمن كليتها ، أي التنوع المنتظم للمواضع . « ولا بد أولاً من اكتشاف شيء كالنطاق أو المنطقة المحيطة إذا أريد لتعيين المواضع أن يكون سبيلًا لقيام كلية الأداة الخاضعة للتدبر والتصرف »^(٢) .

Die Gegend (١)

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠٣ .

ونجمل القول أننا لا نعطي مواضع متعددة ثلاثية الأبعاد يمكن بعد ذلك أن « نملأها » بالأشياء ، إذ الواقع أننا نصل إلى المكان من خلال المنطقة المحيطة التي يتم في داخلها كل تنوع في الأدوات . فالعالم المحيط بنا هو الذي يمدنا بالمسكان على شكل تنظيم للمواضع التي تتخذ اتجاهها المحدد من خلال ما نفعله ونهيىء له حياتنا .

إذا كان الأمر هكذا مع مكانية « الموجود في متناول اليد » ، فما هو الشأن مع مكانية الآنية نفسها؟ إنها تتجلى في « الغاء الأبعاد »^(١) والاتجاه . وينبغي أن تنفي عن « الغاء الأبعاد » كل تصور سكوتى لفهمه فهما نشيطا فعلا . فالآنية تقرب الموجود منها لكي تلتقى به . وإلغاء الأبعاد هو الذى يمكننا من اكتشاف البعد والمسافة ، لا العكس ، لأنه فعل تحققه الآنية ، بل هو في الحقيقة تحديد وجودى لها ، في حين أن البعد (أى المسافة الفاصلة بين الأشياء) تحديد مقولاتى . والآنية عندما تلغى الأبعاد إنما تحاول أن تجعل احتياجاتها في متناول يدها . وغنى عن الذكر أن إلغاء الأبعاد من أهم الملامح التي تميز عصرنا وحضارتنا . (وسائل المواصلات التي تزداد سرعة ، نقل الأنباء ، أجهزة الإذاعة والبث ... إلخ) سوف يتعمق هيدجر هذه المسألة في كتاباته المتأخرة ، وبالأخص في محاضراته عن التقنية .

* * *

بدأ هيدجر تحليله للوجود — في — العالم بالبحث في ماهية الأداة لكي

يبقى أن الآنية مستغرقة دائماً في عالمها . ولكنك لم يكن ليتوقف عند هذا الحد كان عليه أن يلقى نظرة أشمل على مختلف الأبنية التي تتركب منها الآنية ، فيبين لنا ما يصفه بالآنية^(١) والوجود المشترك^(٢) ، وكلاهما في أصالة الوجود — في — العالم الذي تحدثنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نعط « أنا » مجردة يكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تلو » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا منفردة بتحتيم علينا بعد ذلك أن نخطم أسوار عزلة عنها وننبرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمنا في التحليل الذي قدمناه عن « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشيء الذي يتم إنتاجه إنما يتبع للآخرين . (الخاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والمطرقة لمن يستخدمها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرقه ويزرعه ... الخ) .

والأداة وجدت بطبيعتها لكي يستعملها الآخرون ، كما ساهم الآخرون أيضا في إيجادها . إنهم كذلك معنا .. هناك . ليسوا أغرابا عنا .. بل نحن نعيش معهم في وجود مشترك ، ولا نميز أنفسنا عنهم .. إذن عالم الآنية عالم مشترك ، هو عالم « الكلية » والوجود — مع . و « الوجود — في » هو صميمه وجود — مع — الآخرين . ووجود الآخرين في ذاته داخل العالم هو كذلك وجود — مع — الآنية ..

ولكن عبارة « الآنية هي وجود — مع » تحتاج إلى شيء من الإيضاح .

• Solbstein (١)

• Mitdasein (٢)

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكنني أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي ، بل معناه أتق على الدوام منفتح على الآخرين ، وأتق بصورة مسبقة مع الآخرين . وحتى لو عزت نفسي عنهم واعتصت بوحدي ، فلن يسعني أن أفعل هذا إلا لأن وجودي بطبيعته وجود مشترك أو وجود — مع . والإنسان الذي يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذي يتجنبه !

وصفتنا التعامل مع الأداة بأنه انشغال أو اهتمام^(١) ، والآن نصف للتعامل مع الآخرين بأنه « رعاية »^(٢) . ويجب أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة بأوسع معانيها الوجودية ، بحيث تشمل كل أساليب الوجود — مع — الآخرين ، من الحب والتضحية إلى علم الاكتراث والاحتقار (وإن كان هذا الأسلوب الأخير بطبيعة الحال أخس وجوه الرعاية وأدنى حالاتها السلبية) ! وللرعاية الإيجابية تقع إحداها على طرفي نقيض من الأخرى : فهناك الرعاية « المفتوحة » — إن جاز هذا التعبير — التي نجعلنا نجرد الآخر من كل أعبائه ، بحيث يصبح عرضة للارتكان المطلق علينا كما تعرضنا للسيطرة عليه والتحكم المطلق فيه . وهناك الرعاية الواهة — إن صح هذا التعبير أيضا — التي تجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية . وزد « المهم » إلى صاحبه لكي يحمله بنفسه ويعبر نفسه بنفسه . والرؤية أو النظر المتعلق

(١) اهتمام Besorgen

(٢) رعاية Fürsorge ومن الصعب إيجاد كلمتين متقاربتين مثلها في اللغة العربية .

بالزناية هو الاعتبار والتسامح ..

بقى أن نسأل عن « المن » المقصود في تعبير الوجود مع الآخرين . وقد عرفنا مما سبق أن هيدجر يبدأ تحليلاته من أسلوب الوجود والحياة اليومية التي تحياها الآنية . ولهذا فليس غريباً أن يكون « من » المقصود بالوجود اليومي مع الآخرين هو « الناس » أو « الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول »^(١) ، أى ما وصفناه من قبل بالتوسط . لنستمع إلى ما يقوله هيدجر عنه : ان « الناس » لنهتم في وجودها أساساً بهذا التوسط . ولهذا يضعون أنفسهم من الناحية الفعلية في « توسط » ما يليق وما لا يليق ، وما يمكن أن يقره المرء أو لا يقره ، وما يصفه بالنجاح أو ما يأباه عليه . وموقف هذا التوسط مما يصح المخاطرة به أو لا يصح هو موقف الرقابة على كل استثناء . إن كل تفوق يسحق في صمت وبغير ضجيج هذا الهم الذي يورق « التوسط يكشف من جديد عن نزعة أساسية لدى الآنية ، يمكن أن نسميها تسوية جميع إمكانيات الوجود »^(٢) فحياء التوسط أو الحياء العامة تُلغى كل الفروق وتقضى على كل أصالة وتنزع عن الآنية كل قدرة على تحمل المسئولية والاستقلال بالرأى واتخاذ القرار ، أى تحرمها من أن تكون هى ذاتها وتملى عليها أسلوب وجودها .

الناس يحملون عنا عبء وجودها ، ويحسمون القرارات نيابة عنا . وهنا يتم نوع عجيب من « التغطية » أو « التنكير » . فالسيطرة التي يفرضها

. L'on — Das Man (1)

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

الناس تجيد التخفى . كل إنسان يعمل ما يعمل وكأنه هو ذاته ، وما من أحد هو ذاته . الناس هم كل الناس ولا أحد . لا بد إذا أن تكون هناك أصالة تواجه عدم الأصالة هذه . ولا بد أن تحاول الآنية أن تختار نفسها ، على أساس إمكاناتها الذاتية . صحيح أن الأمر لا يخلو أبداً من مواقف وحالات يتعذر فيها اتخاذ القرارات الحاسمة واختيار الذات ، نتيجة الظروف الخارجية التي تتحكم فيها كل لحظة . ولكن هيدجر لا يناقشها صراحة ، ويؤثر أن يضمنها كلامه الذى سيأتى بعد عن « رعى » الآنية أو كونها ملقاة هناك .

ولا يقف الأمر « بالناس » عند هذا الحد . ان سيطرتهم تمتد وتتسع فتحدد كذلك فهم العالم والذات . لقد ضاع « الناس » فى عالمهم - عالم كل الأحاد ولا أحد - ! وليس عجيباً بعد هذا أن يفهموا أنفسهم على مثال الموجودات غير الآنية ، أى الموجودات الحاضرة وحسب . أى انهم يحددون أنفسهم تحديداً « مقولاتياً » لا « وجودياً » ، على نحو ما فعلت الأنطولوجيا القديمة التي نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى موجود حاصر بين الموجودات ، ولم تستطع أن تقترب من آنيته المتواجدة وجوده المهوم بإشكال الوجود .

ويعضى هيدجر فى تحليله للوجود - فى - العالم فيوضح مفهوم « الوجود - فى » الذى يتصل به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التى يتركب منها وجود الآنية المتميز بالافتتاح فى أمور ثلاثة : التأثير الوجدانى (الوجدانية) ،

والفهم ، ولا كلام^(١) . ولنستقيم إلى ما يقوله عنها بأسلوبه المهود في الوجدانية تحضر الآنية دائما أمام نفسها ، لقد وجدت نفسها بالفعل دائما كعضو مدرك لذاته ، بل كوجدان (شعوري) متأثر^(٢) .

ويتدارك هيدجر ذلك الجانب الذي طالما تجاهله التفكير الفلسفي التقليدي بنظرة العقلانية إلى الإنسان ، وأعنى به الجانب الشعوري الوجداني ، والافتتاح المباشر الذي يحققه التأثر الوجداني أو « الوجدانية » . انضرب لذلك مثلا بسيطا . فنحن نتعرف إلى إنسان لأول مرة . والشعور الوجداني أو التأثر الذي نعسه هو رد الفعل الأول الذي يثيره في أنفسنا . صحيح أن هذا التأثر قد يتغير مع مرور الزمن ، وربما انقلب إلى ضده بعد فترة قد تطول أو تقصر ، ولكن هذا لا يقلل في شيء من دلالة التأثر الوجداني باعتباره ظاهرة أصلية وأسلوب افتتاح على الآخر . ولن نفهم طبيعة هذا الانفتاح أو قدر دوره الأصيل في الالتقاء بالآخر ، وبأنفسنا ، وبالعالم المحيط بنا ، ما لم نرده إلى ظاهرة التأثر الوجداني التي يقوم عليها ، وما لم نحرر نظرتنا إلى هذه الظاهرة التي نظن في العادة أنها مجرد تلوين نفسي ، أو تعبير عن الجانب اللاعقلاني ، من حياتنا النفسية . إن هذه الوجدانية أو هذا التأثر الوجداني - على حد تعبير هيدجر - قد فتحت الوجود - في - العالم بوصفه كلا ، وجعل شيئا كالتوجه أمراً ممكناً^(٣) .

(١) ومى على الترتيب : Rede — Vorstehen — Befindlichkeit .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .

أضف إلى هذا أن التأثير يؤدي وظيفة أخرى ، إذ يمكن الآنية من الشعور بأنها مرمية ، مقدوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها . ويحدد هيدجر هذا المعنى حين يقول : « إن تأثير الوجدانية هو الذي يؤلف من العاحية الوجدانية انفتاح الآنية على العالم »^(١) . لنضرب مثلاً بوضع هذا : فأننا لا نشعر بالخطر الذي يهددني في العالم الذي أحييا فيه إلا لأنني لست القدوة على الإحساس بالخوف . فليس التأثير إذن بالظاهرة المقصورة على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربني من العالم ويقرب العالم مني بشئ الصور والأشكال : فهو حيناً عالم يهددني بالخطر ، أو يستثير مشاعري أو يعلاّني بالغبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ . إن الحال الوجدانية - أو إن شئت حالة التوجد - هي التي تمكنني دائماً من اكتناه حقيقة ذاتي ، ولقد أثرت تحليلات هيدجر للوجدانية أو التوجد على علم النفس المرضي ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج بنسفاجر في دراسة ألوان العصاب والذهان التي تصيب الموجود البشري أو « الآنية » . ولم يكن هيدجر أول من انتبه إلى هذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام بتحليلها تحليلًا أنطولوجيًا أو وجوديًا أصيلاً بعيداً عن القيم النفسية والأخلاقية والدينية . وهو نفسه يتتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو ظاهرة الانفعال (في الكتاب الثاني من الخطابة) والقدّيس أوغسطين في كلامه عن الخوف والخطيئة واللايم والتدم (في اعترافاته ورسائله وكتاباتاته عن التأويل) ولوثر فيما كتبه عن السخط والتدم (في تعليقه على سفر

(١) الوجود والزمان، نفس الصفحة .

التكوين) وبأسكال فيما سجله في خواطره العميقة المفجعة عن عذاب الإنسان وبأسه. وكونه ملقى في ركن من هذا الكون الرهيب ، وكير كجور في تحليلاته النافذة لظاهرة القلق والتفرقة الأساسية بينه وبين الخوف في معرض حديثه عن الخطيئة الأولى (خصوصا في كتابه مفهوم القلق) وشيلر في دراساته الفينومينولوجية لأشكال الوجدانات وماهيتها ، وبخاصة في دراسته للتعاطف ، وإن كانوا جميعا — باستثناء شيلر — قد تناولوها من وجهة نظر دينية أو نفسية أو خلقية ، ولم يخطوا خطوة حاسمة على طريق المعالجة الأنطولوجية . .

ونأتى الآن إلى العنصر الثاني من العناصر التي تكون وجود الآنية وهو التفهم أو الفهم . والواقع أن الوجدانية (التوجد) والفهم كليهما أولى أصبل . وقد رأينا عند الكلام عن الوجدانية أنها تنطوى على الفهم — وعرفنا أن التأثير الوجداني بطبيعته انفتاح أو تفتح . وبقي علينا أن نعرف أن الفهم حال أساسية من أحوال الآنية ، وأن كلمة « الفهم » نفسها ليست مفهوما مضادا للتفسير أو الشرح . " ولو مضينا قليلا في تعمق معنى الفهم — باعتباره أحد « وجودات » الآنية — لرأينا انه يكشف عن طابع « المشروع » الذي يشغل مكانا هاما من تفكير هيدجر .

لنقرأ الآن هذه العبارة العويصة قبل التعليق عليها : ان ما يقدر عليه في الفهم — بوصفه أحد الوجودات — ليس بشيء أو « ما » ، وإنما هو الوجود باعتباره تواجدا . في الفهم يمكن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود^(١) .

كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو في صميمه انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - في - العالم في مجموعه . وهذا الوجود - في - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - في - العالم . والعالم هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة في داخله ، فقد قمنا هذا مرارا . ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - في - العالم - باعتباره إمكان وجود أو استطاعة وجود - هو الذى يحور كائنات العالم حين يحور إمكاناتها . عندئذ يكتشف الوجود - في متناول اليد من جهة استخدامه واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن حال الوجود في متناول اليد وما جعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق الارتباطى للأداة وعلاقتها بالمكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ. وأخيرا يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على أساس انفتاح إمكانيتها .

ولكن لماذا يتجه الفهم دائما إلى الإمكانات ، ولماذا يؤثر المقام في بعد الإمكان ؟ - يجيب هيدجر على هذا السؤال بالإجابة التى نمتظرها فيقول ان السبب في هذا هو أن الفهم يحتوى بذاته على البناء الوجودى الذى نسميه «المشروع»^(٢) . فالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الوجود الذى تلقاه في داخل العالم فتصل اليه ويصبح في متناول

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٣

(٢) الوجود الزمان ، ص ١٤٤ وما بعدها .

يدها . والفهم نوعان : أصيل وغير أصيل . فهو أصيل إذا نبع من الذات وتصانق معها واستجاب لها ، وهو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة العالم ، أى إدركها - كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية - على نموذج الموجودات الحاضرة في العالم دون تمييز . والفهم الأصيل وغير الأصيل يمكن بدورها أن يكونا حقيقتين أى رأتين . فالفهم الحقيقي للعالم يصدر عن الآنية صدوراً أصيلاً وينمو من خلالها نمواً أصيلاً ، أما الفهم الزائف فهو لا ينمو إلا في إطار رسم له من قبل دون أن يعنى نفسه بمناقشته أو يحاول التفكير في أمره .

سبق أن تحدثنا - في معرض الكلام عن عالم الأداة - عن نوع معين من التدبر أو للتبصر^(١) ، كما تحدثنا - في سياق الكلام عن الموجود للشرق - عن الاعتبار^(٢) . وبقى الآن أن نتحدث عن الفهم ونحدد بأنه « بصر »^(٣) . ولما كان الأصل في هذا الفهم أنه بصر ، أمكن الآنية أن تنمى مختلف أساليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات ، والاعتبار عند رعايتها للآخرين . وهيدجر يفرد للبصر بالموجود (أو التواجد) نفسه مكاناً مرموقاً ويصفه بأنه رؤية نافذة أو شفافية^(٤) . وهذه الشفافية على شتى أصاليب البصر التي ذكرناها من تبصر واعتبار ، بل إنها هي التي نجعلها ممكنة ، فإنها لا تقتصر على معرفة نفسها فحسب ، بل تتعدى ذلك إلى معرفة العالم والآخرين . وعلينا أن نلاحظ في النهاية أن كلمة البصر تدل

في المقام الأول على أن الآنية هي التي تسمح للوجود بأن يكشف لها عن نفسه ، وأن مجرد نفسه من كل غطاء يحجبها^(١) . فالبصر إذا لا يتصل عن طابع الانفتاح أو « الوضوح الفقي » الذي يميز الآنية ..

في الفهم تتفتح الآنية . ولكن على أي شيء ؟ على إمكانيات وجودها . وكيف ؟ بأن « تشرع » أو تضم مشروعاتها على أساس من إمكانيات وجودها أو من خلال الاستطاعة و « القدرة — على — الوجود » — بيد أن تصميم المشروع لا يتم في فراغ ، إذ أنه — كوجود ممكن — موكول دائماً إلى الزمى أو الإلقاء^(٢) . (كون الآنية ملقى بها في هذا العالم وعليها أن تعمل بنفسها لعب وجودها ومسؤوليته) .. أي إلى ما يمكن أن نسميه بالوجود الفعلي الواقعي^(٣) . إن كل إنسان منا يعرف أن وجوده لم يتحقق بعد ، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون ، لا بما هو كائن بالفعل . ولكن لا ينبغي أن ننسب للأوهام ونحمي في الأسلام . فتحسن لن نتحقق من إمكانياتنا إلا بقدر ما نستطيع تحقيقه بالفعل . ولا بد في كل مشروع أصممه أن أحسب حساب الاستعداد والقدرة التي لدى ، حتى لا أتعرض لخطأ النفس ولا أقع فريسة للوم ..

ويستطرد هيدجر في تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبييناً^(٤) (أو عرضاً

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٧ .

(٢) *Gewordenheit* وهي الفكرة التي ورثتها فلسفة الوجود عن شفرة بالمسكال المشهورة (الشذرة ١٦٦ من ترقيم بروشفيع) — وتأمل معنى هذا البيت لأبي العلاء : ولو كنت ملقى بظهر الطريق لم يلق مثلى إلا لاقط !

Faktizität (٣)

. Auslegung (٤)

وبسطاً) ويوصفه عبارة وتعبيراً^(١)، مبتعداً فيهما معاً عن الفهم بمفهومه العقلي والعرفي لإلقاء الضوء على إمكانيات المشروع التي ينطوى عليها هذا الفهم، مبيناً أنه — في كل تعامل مع العالم وموجوداته — يسبق كل قول وتعبير هذا إلى أنه يؤكد دور «الزمانية» في كل هذه التحليلات العسيرة، أى دور المستقبل في كل مشروع تقدم عليه، وهو ما سوف نتعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن الآنية والزمانية.

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما يقصده هيدجر بالمعنى واللامعنى في هذا السياق. فالمعنى «تصور يضم المهيكل الشكلي لما ينتمى بالضرورة لما يفصله (أو يبرزه) العرض (التبيين — البسط) الفاهم والمعنى هو ذلك الذى يتجه إليه المشروع من خلال التركيب المسبق للملك والبصر والتناول، وعن طريقه يصبح شيء ما مفهوماً بوصفه شيئاً»^(٢).

عبارة عسيرة أشك أننى فهمتها ! ولكن ربما أمكننا أن نستشف منها أن المعنى شيء يتعلق بالإنسان أو الآنية وحدها . فهو (أى المعنى) أحد الوجودات (الخصائص الوجودية الأساسية) المميزة للآنية، وليس مجرد صفة تلتصق بالموجود أو تقع في عالم متعال من الحقائق «الخالدة»، أو تسبح في «مملكة وسطى» بين العالمين .. المعنى لا تملكه الآنية، ما دام انفتاح الوجود — في — العالم لا يتحقق إلا عن طريق الموجود الذى يتكشف فيه . ولهذا فالآنية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأن لها معنى

(١) Ausage .

(٢) الوجود والزمان، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى^(١).

* * *

وختاماً نصل إلى العنصر الثالث الذى يدخل فى تركيب وجود الآنية، وهو الكلام. ماذا يقصد هيدجر بالكلام؟ ما هوذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكداً أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعاً:

إن الكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجداني) والفهم. والفهم أسبق من التبين، كما أن الكلام إفصاح عن الفهم. ولهذا فإن كل تبين يقوم على أساس الكلام^(٢). والفهم المتوجد (الذى تسرى فيه الوجدانية) الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالكلام. بهذا تظهر دلالة الفهم السكالية فى صورة السكامة، أو إن شئت فإن المعانى «تفسو» لها «كلمات»، على العكس مما قد تتصور من أن الكلمات تبتلع وتضطنق ثم تزود بمعانى مصطنعة. وهنا تتضح دلالة «الإبلاغ» أو «الإخبار» الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى. وهذا كما ترى أمر طبيعى، لأن وجود الآنية فى صميمه وجود معية أو وجود مشترك، فهى تحيادانما فى حالة تأثر وجداني مشترك وفهم مشترك، أى أنها باستمرار فى حالة «إخبار» يعبر عن هذه المشاركة الأولية. ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان. أما إذا حاولنا

(١) الوجود الزمان، نفس الصفحة.

(٢) الوجود الزمان، ص ١٦١.

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتمشى في طريقته إلى الأفهام والتعبير — أو النطق — الذى يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما فى الباطن فى صورة منظومة ، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائما باخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحا عن تجاربها فيه . بهذا فصل إلى هذه العبارة الموهقة التى أتى — بعد الشرح السابق — ألا تستعصى عليك :

« الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (— الوجدانى —) للوجود — فى — العالم » ^(١) . لكن ماذا يحدث للكلام حين ينتشر الزيف وعدم الأصالة ، حين يسيطر رأى « الناس » فيطغى على الوجود الحقيقى ويحجب ويصور له أن أسلوبه فى الحياة هو الأسلوب الأصيل ! (وهذا هو أعم الأحوال كما رأينا من قبل) . عندئذ يعبر الفهم عن نفسه باللغو والفضول والالتباس . فحين تجرد الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شئ ولا شئ (وهو الحال السائد فى بلادنا) فاعلم أنهم قد فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذى ينصب عليه الكلام ، واندفعوا فى دوامة من القيل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار . عندئذ ينقلب الانفتاح الأصلى إلى انفلاق عنيد ويتعذر على أى إنسان أن يعمق أى شئ ، ويوصل باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى ، ويختم هذا الفهم الفاسد بخاتم اللهاث وراء كل مثير ، والتلهف على كل جديد ، أى بالفضول الذى يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر فى أى مكان ! ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج) ، فتصدنا

الحقيقة البشعة التي تؤكد عجزنا عن التوصل للمعيار الذي نفرق به بين الأصالة والزيف . وهكذا تتعدد هذه العناصر الثلاثة (اللغو والفضول والالتباس) وتتجمع فيما يصفه هيدجر « بالسقوط » ، وهو تعبير عن تخبط الإنسان في دوامة الزيف التي يدور فيها « الناس » ليل نهار .

وأود في نهاية الفصل أن أشير إلى رأى يسوقه هيدجر في هذا المقام ولا أدري موقف علماء اللغة منه . فهو يطالب بضرورة إرساء علم اللغة على أسس أنطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . .

* * *

٣ - الآنية والزمانية

فرغنا من التحليل التمهيدى للآنية . فهل وصلنا إلى تفسير «أصيل» لوجودها ؟ هل بلغنا وحدتها الكلية ؟ هل تقدمنا على الطريق المؤدى للإجابة على السؤال الأنطولوجى الأساسى عن معنى الوجود ؟

كان على تحليل الآنية أن يحقق هدفين : بيان المكونات الأساسية الوجود - فى - العالم ، وتوضيح وحدة هذه المكونات وتربطها . ولقد حققنا الهدف الأول وبقي علينا أن نخطو الخطوة الثانية فى سبيل الهدف الثانى . وقد رأينا أن بناء الوجود - فى - العالم يقوم على الانفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هو الم . وعلينا الآن أن نكرر تحليلنا للآنية على ضوء الزمانية أو « التزمّن » .

لنقف وقفة قصيرة نسترجع فيها الخصائص الثلاث المميزة للآنية قبل المضى فى تحليلاتنا التالية لها . هذه الخصائص الثلاث التى كشفنا عنها هى : التواجد (أى أن الآنية دائماً فى حالة إمكان - وجود عليها أن تحققه) ، والوجود النفعلى (أى أنها تتحدد دائماً بما « أقيت » فيه ، ما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تقبله وتوكل اليه) والسقوط (أى أنها تفهم نفسها من خلال ما تكونه ، وتضع ذاتها فى الموجودات المألوفة ، وإملاءات « الناس » التى تجب عنها أصالتها أو تصور لها أن أسلوب وجودهم هو وحده الأسلوب الأصيل) .

وقد رأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع في « المم ». ولا تحسب أن المم الذي نتكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذي قدمناه يبين أنه ينطوي على ثلاثة عناصر : الاستباق (القواجد) ، والوجود الفعلي — (الإلقاء) والوجود بالقرب من (السقوط) . لكن كيف تتحدد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجب عليه هيدجر في القسم الثاني من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة السكلية اللتين نسمي إليهما : « وإذا كان لفسير وجود الآنية - باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجي الرئيسي عن معنى الوجود - أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلا بد له قبل ذلك أن يلتقي الضوء على وجود الآنية في خصوصيتها الممكنة (أى صميم وجودها وطابعه الحميم) وفي كليتها وشمولها »^(١) .

وعلمنا إذا أن نفهم « إمكان الوجود » في كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية في تحليلاتنا . والنهاية هي الموت . والتجربة الوجودية بالموت هي « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهي التي يتناولها القسم الثاني من الكتاب ، لكي يصل منها إلى المشكلة التي تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهي مشكلة الضمير التي تشغل الفصل الثاني من هذا القسم وتبلغ ذروتها في تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق في الفصل الثالث إلى إمكان الوجود السكلي للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجي للمم . أما الفصول التي تتناولها الزمانية والحياة اليومية .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٣ .

والزمانية والتاريخية ، والزمانية الداخلية باعتبارها الأصل في المفهوم السائد عن الزمان — الذى يقوم عليه مفهوم هيكل له — فسوف نفعلها فى هذا العرض ، آملين أن نرجع إليها فى مجال آخر حتى لا نخرج عن هدف هذا الكتاب من بيان الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة .

(١) الوجود للموت :

تتصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقاد الدائم الذى يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكانياتها .

٢ — ان بلوغ الوجود الذى لم يفته بعد إلى نهائيته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالته .

٣ — بلوغ النهاية ينطوى — بالنسبة للآنية — على حال وجود لا يقبل البديل أو المناوبة ، بمعنى أنها تموت وحدها ولا ينوب عنها أحد آخر .

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى ، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت . لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها ، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته . هنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين : « فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته » ^(١) . حتم على الآنية أن تتحمل موتها بنفسها .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

وبقدر ما يكون الموت ، يكون أساساً موتى أنا^(١) .

ليس الموت « حدثاً » أو « حالة وفاة » أو نهاية تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً ، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التى تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات . انما الموت ظاهرة لا بد من أن نفهم فيها وجودها ، ولا بد من توضيح معناها التميز وتحديد معالمه .

كيف نفهم الموت باعتباره نهاية الآنية ؟ أهو صيرورتها إلى ما لم تكنه بعد ؟ أهو اكتمال تحققه أو تسير نحو تحقيقه على نحو ما تكتمل الثمرة وتنضج من داخلها ؟ ولكن كم من آنية انتهت قبل أن تبلغ الكمال ! وكم من آنية بلغت الكمال قبل موتها أو انتهت — وهذا هو الأغلب الأعم — مستهلكة بعيدة كل البعد عن الكمال ! فكيف يكون الموت نهاية الآنية ؟ أهو توقف وانقطاع ، كما يتوقف المطر مثلاً ؟ ولكن وجود الآنية مختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التى نستخدمها وتتناولها بأيدينا . ولا وجه للمقارنة بين النهاية فى الحالىين .

بقدر ما تكون الآنية — ما بقيت كائنة — هى ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائماً هى نهايتها . والانتهاى الذى نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية ، بل يعنى الوجود من أجل الانتهاى . الموت أسلوب وجود أو كينونة

تتصله الآنية ما بقيت كائنة — ولعل عبارة وردت في إحدى القصص الألمانية الشهيرة في العصور الوسطى — وهى قصة الفلاح من بوهيميا للشاعر يوهانيس فون تيبيل — أن تكون بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل فى حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة : « ما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيئاً هرمًا ناضجاً للموت » (١) !

الموت ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود — فى العالم — . فكأن الموت هو إمكانية عدم — الوجود — فى العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية ! وعبئاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التى تجمعها علوم الحياة والطب والنفوس واللاهوت والتاريخ والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت ، لأن التفسير الوجودى للموت — أى موتى أنا — يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

ولكن من منا يبلغ هذا الفهم الأصيل للوجود — الموت ؟ ألا نعيش حياتنا اليومية مقيدين بحياة « التوسط » وما يقوله الناس ويمثلونه علينا ؟ وما الذى يميز هذا الوجود اليومى للموت — هذا الوجود غير الأصيل الذى يلقى ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفى عنا فاجعة الموت ؟ لن نتعذر علينا تبين ملامح هذا الوجود اليومى للموت . لأننا سنهتدى

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٤٥ — وعنوان القصة هو Der Ackermann aus Böhmen للشاعر يوهانيس فون تيبيل (الذى مات حوالى سنة ١٤١٤) وقد وردت العبارة فى الفصل العشرين من القصة . هذا وقد نقلها إلى العربية صديقنا الدكتور كمال رضوان وفرجو أن تظهر عن قريب . . .

فيه بما عرفناه من قبل عن « الناس » الذين يكونون الرأى العام ويمبرون
عن أنفسهم باللغو والثثرة. ان للناس أيضاً فهمهم للوجود من أجل الموت .
فكيف يفهمونه ويثثرون حوله ؟

الحياة العامة التى نحيهاها مع الآخرين تعرف الموت بوصفة حادثاً يقع
كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد انتباهنا
أو تشغلنا أكثر مما ينبغى لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطل
دولاب سيرنا وسعينا . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم
منه ، ويقذفون به فى حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل
إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعنيننا الآن ولم يصبنا فى هذه المرة على الأقل
كل إنسان يموت ، أى لا أحد يموت بحق . هذا هو الاتباس الذى يقع فيه
الناس حين يلقون عن الموت . انه فى نظرم شيء غير محدد ، لا بد أن يأتى
من مكان مجهول ، فى وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو
مجهول يصيب مجهولين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب
إنساناً بالذات . هو حالة مألوفة ، واقع متكرر ، ولهذا يهربون منه ، يحجبون
طابع الإمكان الذى ينطوى عليه وما يتصل به من توحد رهيب ينبع من
انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يحرمون الآنية
من أخص إمكانات وجودها ، ويزينون لها أن تضع فى الناس ومسكناتهم
المألوفة عن الموت ، ويثثرون فيها شجاعة القلق الذى تواجهه به .

هكذا تسقط الآنية فى هذا الفهم اليومى الذى يصبح هروباً مستمراً منه .
وإن دل هذا على شيء فهو يدل على أن الآنية فى حياتها اليومية توجد أيضاً

للموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها وألصقتها بحقيقتها . ولكنه وجود ناقص ، لا يبدو أن يكون نوعا من عدم الاكتراث بهذه الإمكانية القصوى . ولذا انشغلت بالموت - كأن تبدى شيئا من الرعاية بالآخر الذى يحتضر - فإننا تفعل هذا لتقنعه بأنه سوف يشفى ويرجع للحياة اليومية المألوفة ، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان . الآخرة خير من الدنيا . الحياة الحقيقية هناك ... إلخ .

الموت عند الناس يقينى ، محتوم ، لا مفر منه ، ولكن هذا كله يأتى من تجربتهم بموت الآخرين ، بحقيقة معروفة جربها كل الناس قبلنا ، وقد تقع لمن « نراه » ونعزبه عنها ، ولكنها لم تزل بعيدة عنا مؤقتا . ومثل هذا اليقين المزعوم يلغى اليقين المميز للموت ويحجبه - أعنى يقين إمكانه فى كل لحظة - وهو الذى ينبع من إمكانية الوجود الخاصة بالآنية نفسها . .

ما علاقة هذا بإمكان وجودنا الكلى الذى نشعر به من خلال الموت ؟ وما الصلة بينه وبين الهم باعتباره المسكون الأساسى للآنية ؟

إن الوجود للموت يقوم على الهم . فالآنية - من حيث هى وجود - ملقى به - فى العالم - مسلة دائما إلى موتها . ووجودها لموتها يجعلها تموت دائما وبالفعل ، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد . ومعنى أنها تموت دائما هو بالفعل فى كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة - أنها قد اختارت بشكل من الأشكال . نوع وجودها للموت . وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود غير أصيل للموت (فعدم الأصالة يقوم على الأصالة ، كما أن اللاحقيقة تقوم على الحقيقة) .
لنحيا للحقيقة

إذا كانت الآنية في حياتنا اليومية توجد للموت وجوداً غير حقيقى وغير أصيل ، فهل يمكنها أن تتوصل للفهم الحقيقى له ، أى لإمكانيتها الحيمة ، الخالصة من كل علاقة ، المتأبئة على كل تخط ، اليقينية وأن تكن غير محددة ؟ ان الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية . فما هى الشروط الوجودية لهذه الإمكانية ؟

الموت إمكانية وجود للآنية ، أو هو بالأحرى أعلى إمكانيات هذا الوجود وأشدها خصوصية وتفرداً . وهو يختلف عن إمكان وجود شيء من الأشياء التى تكون تحت تصرفنا وفى متناول أيدينا ، أو نجدها حاضرة أمامنا . والآنية تسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية ستقع يقينا ولكن فى وقت غير معلوم . ولهذا سنصف الوجود - للموت (الذى علينا أن نتحملة ونواجهه وندخل فى حوار دائم معه) بأنه استباق إلى الإمكانية^(١) . ولكن أية إمكانية هذه ؟ إنها إمكانية كل وجود (أو استحالتة) . وهى تتضمن وتزداد هولا مع الاستباق اليها . ليس هناك مقياس تقاس به . بل انها لا تعرف الأكثر والأقل ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نتهيأ له . كل ما هناك أن إمكانية استحالتنا هى التى تنتظرنا يقينا ، ولكن فى وقت مجهول وبصورة غير محددة : ، ان الموت هو أخص إمكانيات الآنية . والوجود من أجلاها يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التى تتعلق بها تعلقاً مطلقاً . بهذا يمكن أن يتكشّف للآنية - عن طريق هذه الإمكانية

المتميزة لذاتها - إنها قد انتزعت بعيداً عن « الناس » أو أنها تقدر أن تنزع نفسها منهم . وفهم هذه « القدرة » هو الذى يكشف عن الضياع الفعلى فى حياة الناس اليومية^(١) .

كل ما قدمناه عن هذه الإمكانيات : من أنها أخص إمكانيات الآنية ، وأنها مجردة من كل علاقة ولهذا تفرد الآنية وتوحدها وتسلمها لنفسها ، وأنها يقينية ومن ناحية يقينها بغير محددة - كل هذا يمكن أن نجمله فى هذه العبارة العسيرة التى يلخص بها هيدجر الطابع الوجودى للوجود - من أجل - الموت : « ان الاستباق (إلى إمكانيات الاستحالة أو انعدام كل إمكانيات) يكشف للآنية عن ضياعها فى « إنية الناس » ويدفع بها - دون اعتماد على الرعاية والاهتمام من جانب الآخرين - إلى إمكانيات أن تصبح هى ذاتها ، ولكنه يدفعها أيضاً إلى الحرية من أجل الموت ، هذه الحرية المتوقدة بالحس ، الخالصة من أوهام الناس ، الحرية الفعلية الموقنة بنفسها والقلقة من نفسها »^(٢) .

* * *

الوجود - للموت مرتبط إذاً بالقلق ارتباطه بالاستباق والتصميم ، وهذا كله بالوجود الذاتى الأصيل . فكيف يتم هذا ؟ علينا قبل الكلام عن ظاهرة الضمير التى تقدم الشهادة الواقعية الحية على هذه الأصالة أن نتحدث بإيجاز عن القلق والتصميم .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

قلنا ان الموت هو إمكانية وجود على « الآنية » أن تحملها وتحملها بنفسها . فهي مع الموت تواجه أخص إمكانياتها وأقصاها . وبهذه المواجهة تنفهم كل علاقاتها بالآنيات الأخر وترد إلى وحدتها وتفردا المطلق مع ذاتها . إنها تشعر مع هذه المواجهة مع الموت - وهو شعور لا يحتاج إلى علم أو معرفة - بأنه قد ألقى بها في الموت . وهو شعور يتكشف لها بصورة ملحة في « وجدانية » القلق . كما أن المواجهة نفسها تقوم على انفتاح الآنية على نفسها على صورة الاستباق ، وهو - كما سبق القول - أحد العناصر المكونة للهم . ولهذا نجد يتجسد تجسداً أصيلاً في الوجود - للموت (١) .

أما القلق الذي تشعر به الآنية إزاء الموت فهو القلق إزاء أخص إمكانيات وجودها التي تجردت من كل علاقة واستعانت على كل نخط أو نجاة . وما يقلق منه القلق هو الوجود - في - العالم نفسه . وما من أجله يقلق هو إمكان وجود الآنية . ولا يصح أن نخلط بين هذا القلق من الموت وبين الخوف من انتهاء الحياة . فليس هذا القلق حالة ضعف تنتاب الفرد ، وإنما هو تأثير وجداني أساسي للآنية ، هو انفتاح على حقيقة كونها وجوداً « مرمياً » ملقى به ، موجوداً لأجل موته . بهذا يختلف الموت عن التلاشي والاختفاء أو مجرد الانتهاء كما يتضح تصور الوجود للموت باعتباره وجوداً ملقى به نحو أخص إمكانياته .

هذه المواجهة للموت التى تسيطر على وجود الآنية وتنتأى بها عن كل أنواع التستر والتهرب والتسكّر تبلغ ذروتها فى التصميم . والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الوجود وأصلاته، أو هو الذى يقضى بنا إليها^(١) . وسنرى عند الكلام عن نداء الضمير أنه فهم ناجم عنه ، وأنه يكشف كشفاً « ظاهرياً » عن أصالة الآنية وكليتها ، وينتزعها من الوجود اليومى إلحاقاً المشتت فى « الناس » لىكى « تغزو » وجودها . إنه تصميم على « الفعل » بعيد عن الانعزال عن العالم بعده عن كل الأوهام . وهو لا ينشأ عن إحساس مثالى يحلق فوق الوجود وإمكانياته ، بل ينبع من الفهم السليم للإمكانيات الفعلية الأساسية للآنية ، وإن القلق الخالص الذى يجعلنا نواجه إمكان الوجود المتوحد ليلازمه الفرع المتزن المطمئن بهذه الإمكانيات . وبهذا الفرع تتمحور الآنية من مصادفات النسبية والمشتت التى يحصلها الفضول الشيط من أحداث العالم^(٢) .

ما علاقة التصميم بوحدة الآنية وكليتها وأصلاتها ؟ كيف يمكن أن تحيا الآنية موحدة فى كل إمكانيات وجودها وأساليبه ؟ - بأن يكون هذا الموجود - بإمكانياته الأساسية - هو ذاته ، وأن أكون أنا ذاتى هذا الوجود^(٣) . فالأنا أو الذات هى التى تؤلف وحدة هذا البناء الكلى وتشمله . وربما كان من الأفضل أن نقول « الآنية » بدلا من الأنا والذات أو الجوهر أو غيرها من التسميات التى كانت تغلغ على هذا الأساس الثابت

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية ». ومهما يكن من أمر الإسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا الوجود اليومي أنه فى الأتلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائع مضيع فى ذات « الناس » أو إنيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصلية صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصلية ، هذه الأنا — فى — العالم التى كشف تحليلنا اللهم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشغولة بالموجودات الخارجية ، المتهربة من وجودها الأصيل الذى يلقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده — للموت ... هذه الأنا — أو الآنية أو الذاتية — الحقة لا تتمثل فى شيء كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمنه من توحد وتسكنم وقلق ، ومن شروع على الإمكانيات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شيء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الهم فهما كاملا لتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنية أو ما شئت من أسماء تعبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصيل ..

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصيل إذن ولا شيء سواه !

هذا هو المثل الأعلى لفلسفة هيدجر التى يقلب عليها طابع « المباطنة » أو « السكون » فى العالم ، وتصر على رفض أى عون يأتى من أعلى . لتعديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده . ولكنها لم تستطع أن تصل إلى هذا الوجود

عن طريق التحليل الفينومينولوجى (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياء لم تسمح لها بذلك. ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تنقش فى جذور الآنية نفسها وفى أعماق تربتها عن ظاهرة واقعیه أو شاهد حى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل .
أين تجده هذه الظاهرة ؟ كيف تعثر على هذا الشاهد الحى ؟

لقد وجدته بالفعل فيما نصفه عادة « بصوت الضمير » . فى الضمير تنادى الآنية ذاتها . غير أنه نداء هاتئ بلا صوت ، يتردد فى رهبة الصمت . ليس هناك شئ محدد تنادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تنادى . ويهاب بها وتفرغ من رقادها . ولأن الضمير لا يتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التـكلم . وليس عجيباً أن يبدو النداء وكأنه صوت غريب عليها ، فما من شئ يبدو فى نظر الآنية الصادرة فى عالم الناس أغرب من الذات الملقاة فى العدم ، المتوحدة مع نفسها توحداً مطلقاً . أضف إلى هذا أن المنادى يصيب من بناديه إصابة مؤكدة . ولا تفسير لهذا إلا بالهوية التى تجمع بينهما .

ان نداء الضمير لا يقول شيئاً وليس لديه شئ يحكيه عما يجرى فى العالم . وهو أبعد ما يكون عن مناجاة الذات يوجه إليها النداء . فالنداء لا ينادى عليها بشئ ، وإنما يهاب بها أن تقبـه لذاتها أى لأخص إمكانات وجودها^(١) . وهذا النداء هو فى الحقيقة نداء الهم . وهو الذى يدعو الآنية إلى إمكان وجودها الحق . لا شك أنه نداء رهيب ، ولا بد أن ينتزعها من

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذى نفرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لا مكان الوجوه الحق .
والقلق الذى يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا فى القلق نجرب توحيدها المرتبط
بتلك الإمكانية .

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية فى الذنب . ولا يفهم هيدجر
الذنب بمعنى الخطأ الفعلى أو التاريخى ولا بمعناه الأخلاقى أو الدينى . وإنما
هو فى رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »^(١) للآنية التى تقوم قبل
كل شئ على نقيضة الوجود الإنسانى أو طابع التناقض الذى يميزه ، إذ
أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا
الوجود ، كما يجد نفسه من ناحية أخرى موضوعا بالفعل فى واقعة وجوده
التي لا بد له فى وضعها ، ولم يلق فيها بمشيئته — ولهذا فهو لا يستطيع أبداً
أن يتمكن من نفسه كل التمكن . ولا تنفتح الآنية على وجودها المذنب كل
الانفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبه حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها
حتى تستبق نفسها إلى النهاية — أى إلى الموت . بهذا تتلائم فكرة
الاستباق (أى الوجود الأصيل الذى يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة
الضمير .

ويعصف هيدجر موقف التوتر الذى ينبجم عن الانصات الحقيقية لنداء
الضمير وتقرر فيه الآنية اختيسار إمكانية وجودها الحق بأنه هو القصم
الذى يتحدد به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨٥ ، والقرار هنا بمعنى العمق الباطن .

يكون لى ضمير — ظاهرة تظل مستغلة على الناس. لأنها مرتبطة بما يتهرب منه الناس وينشغلون عنه : بتجربة عدمية الآنية التى تشعر بها فى القلق ، وبالفهم كشروع للذات على أقصى إمكانياتها الحمية ، وبالكلام (لأن أسلوب الصمت الذى يهتف به الضمير حال من أحوال الكلام) . ومن ثم يصبح التصميم حالاً متميزاً للانفتاح الحق الذى يوصد الناس أبوابهم دونه ، ونصل إلى هذه الصيغة النهائية العويضة التى تعبر عن التصميم أو المثل الوجودى الأعلى لا يمكن الوجود الحق بأنه : « المشروع الذاتى المتكتم القلق على الوجود الحميم المذنب » .

* * *

ان الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع فى « الناس » . والنادى والنادى عليه غير محدودين ولا معروفين . فالنداء لا يهتم بطبيعة من يناديه ولا بما يفهمه عن نفسه ، ولا يكثرث بشخصه أو اسمه أو أصله أو طبقته . ومع ذلك فهو يصيبه كما قلنا إصابة مؤكدة ، لأن الآنية نفسها هى النادى والنادى .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ، لا نوجهه عن قصد ولا نعدله . انه نداء مجهول ، لم نتوقمه ولم نردّه . وهو لا يصدر عن « آخر » يشاركنى أو أشاركه حياتى فى العالم . انه ينبعث من داخلى ، ومع ذلك يرتفع فوقى . ومن المستحيل أن يكون صوتاً غريباً يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فى ، أو أن يكون مظهرأ من مظاهر حياتى البيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية . إنه — من الناحية الأنطولوجية — ظاهرة متعلقة بالإنية ،

مرتبطة بتكوينها الوجودى . وهذا وحده هو الذى يهديننا إلى تفسير الصوت الصامت المجهول الذى يصعد نداؤه من أعماقنا ويرتفع فوقنا ويهيب بنا أن نحقق إمكان وجودنا الأصيل .

* * *

لن نتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحدثت طبيعة « الإنصات » للملازم له . فتفهم نداؤه ليس شيئاً لاحقاً به ، بحيث يمكن أن نضيفه إليه أو نستبعده عنه . لأننا لن ندرك تجربة الضمير إدراكاً صحيحاً إلا إذا فهمنا نداؤه . وحتى عدم فهمه أو تجاهله تعبير آخر عن أسلوب وجود الآنية الذى يتحدد فيه المنادى والمنادى عليه . ولو حللنا هذا الفهم لاستطعنا كذلك أن ندرك « الذنب » المقصود ببناء الضمير . فكل تجارب الضمير وتحليلاته المختلفة تجمع على أن « صوت » الضمير يتكلم بشكل من الأشكال عن « الذنب »^(١) ، ولكنها تختلف فيما بينها حول تحديد طبيعة هذا الذنب كما تغفل التصور الوجودى له إغفالاً .

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

لا بد من الرجوع إلى الآنية نفسها لفهم ماهية الذنب كما رجعنا إليها لفهم الضمير والموت . وطبيعى ألا نرجع للناس لنسأل عنه ، لأن السؤال الحقيقى عن الماهية غريب عنهم غربة كل سؤال أنطولوجى أصيل ، ولأن تصورهم للذنب نابع من حياتهم المشتركة المشغلة بالعمل والتملك ، بحيث يكون الذنب

(١) الوجود والزمان، ص ٢٨٠

في رأيهم مساوياً للاضرار بهما وبالصالح العام وتقاليدهم وقوانينه .
 من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودى عن الذنب والمذنب ؟ من كون
 صفة « لانا كون » . هل يكون الذنب فى أسلوب وجود الآنية بما هى
 كذلك ، بحيث تكون مذنبية بقدر ما تكون موجودة بالفعل ؟ ألا يستلزم
 هذا أن ترتفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى
 الشئون العملية الحاضرة ، كما ترتفع به فوق مستوى ما ينبغى وما يحق
 للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود
 الإنسانى ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودى لهذه « اللا » . ويمكننا أن
 نصف الذنب وصفاً شكلياً خالصاً بأنه « السبب » فى وجود محدد « باللا » ،
 أى سبب السلب والعدمية . وإذا استبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب
 كان ينبغى الوفاء به أو لشيء مفقود ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لها
 كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أى إحساس
 بالذنب (ولا بالدين ، فالكلماتان مرتبطتان فى الأصل)^(١) وإنما العكس
 الصحيح : أى أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلى . كيف
 نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الهم . والهم ينطوى على الوجود الفعلى هناك (الإلقاء)
 والتواجد (المشرق) والسقوط والآنية ملتبس بها بلا إرادة منها فى « الهناك » .
 ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها .

ولهذا فهى السبب فى إمكانية وجودها ، كما انها من ناحية أخرى ليست هى التى وضعت هذا السبب بنفسها . ولهذا تحيا فى التناقض والهم الذى يكشف عنه التأثر والوجدان : فعليها أن تضم أساس هذا السبب (بأن تشرع نفسها على الإمكانيات التى أُلقيت فيها ، ولكنها فى نفس الوقت لا تتمكن منه أبداً ، وتعجز عن تحقيق إمكانية وجودها التى يتعلق بها همها فتبقى دائماً وراءها ، أشبه بمن يجرى وراء ظله وظله يجرى وراءه) فهى تحيا من خلال إمكانية وجودها ، بل هى هذه الإمكانية نفسها ، غير أنها لا تتمكن أبداً من تحقيقها . هذه « اللا » جزء من المعنى الوجودى « للإلقاء » ، أى أن « اللا » أو العدمية تكون وجود الآنية الملقى بها . من هذا كان عليها دائماً أن تكون وأن تفهم نفسها من خلال إمكانياتها أو من خلال مشروعها . والمشروع فى صميم تكوينه سبب أو عدمى . وهذه العدمية مرتبطة بحرية الآنية تجاه إمكانياتها . والحريه تسكن فى اختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى فكيف نجمع بين هذه العدمية الأساسية وبين الهم والذنب؟

ان بنية الإلقاء والمشروع كليهما تنطوى على العدمية . هذه العدمية هى السبب فى إمكان عدمية الآنية الأصلية فى حالة السقوط التى تلازمها فى الواقع . والهم نفسه — من جهة ماهيته — تغفل فيه العدمية تماماً والهم — أى وجود الآنية باعتباره مشروعاً ملقى به — يعنى السبب « العدمى » للعدمية . وهذا يدل على أن الآنية من حيث هى كذلك مذنبه . وذنبتها الأساسى هو الشرط الأنطولوجى الذى يجعلها مذنبه من الناحية الفعلية ، كما هو الأصل فى الخير والشر والأخلاقية بعامة .

ما هي التجربة المعبرة عن هذا الذنب الأصلي ؟ أهى مرتبطة بالوعى بالذنب والعلم به ، أم أن وجود الذنب أسبق من هذا الوعى والعلم ؟ إن الآنية مذنبية في صميم وجودها . ولا يمنع من هذا أنها في حياتها اليومية الساقطة تحاول أن تهرب من ذنبها الأساسي أو تتغلق دونه . وهذا الذنب هو الذى يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يجعلنا قادرين على الإنصات لندائه الذى يهتف بأننا مذنبون . « إن نداء الضمير هو نداء الهم . والذنب يكون الوجود الذى نسميه الهم . والأصل في الآنية أن تتوحد مع ذاتها في حال الهول القاطع . وهذا الحال تضمنها أمام عدميتها العصرية المرتبطة بإمكانية وجودها الحميم . ولما كانت الآنية — باعتبارها — تتعلق بوجودها ، فإنها تهيب بنفسها من وسط هذا الهول أن تخرج من السقوط في الناس لتتجه صوب إمكانية وجودها . والنداء يتجه إلى الأمام والخلف ، إلى الأمام : لكي تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى الخلف : إلى كونها ملقى بها ، لتفهم أنه هو السبب العدمي الذى عليها أن تطويه في وجودها . مثل هذا النداء المزدوج الذى يهتف به الضمير ينبه الآنية — التى هي السبب أو الأساس العدمي لشرعها العدمي — التى تكون في إمكانية وجودها — بأن عليها أن تسترد نفسها من الضياع في الناس ، أى يبين لها أنها مذنبية^(١) .

هكذا نرى أن نداء الضمير الذى يهتف بالآنية هو في الواقع نداء لا يحضها على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها (فدعوتها

إلى الشعور الواعى بذنبها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنباً من الذنوب
التي ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين ! ! انه على العكس من ذلك
نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها .
ولو أحسنت الانصات اليه لذهمت أخص إمكانياتها ، وتمحورت للاستجابة
لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى الذنب لنداء الضمير هو أن :
أريد أن يكون عندى ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهادة حية مجسدة
— كامنة في أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبها الأصلي ،
ونداء يستحضرها على أن تكون هي نفسها تحقق وجودها وتحمل مسئوليته
وتصمم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

ان التصميم حال متميزة من أحوال انفتاح الآنية . وقد فسرنا الانفتاح
أثناء كلامنا عن « السؤال عن الحقيقة » بأنه هو الحقيقة الأصلية ، كما عرفنا
أن الحقيقة ليست صفة من صفات « الحكم » ولا شئ صفة لأى سلوك معين ،
وإنما هى عنصر أساسى فى تكوين الوجود — فى — العالم ولا بد من
فهمها من خلال التركيب الوجودى — أو بالأحرى التواجدى — للآنية .
وقد رأينا أيضاً أن عبارة « الآنية تكون فى الحقيقة » لا يمكن تفسيرها
من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن
حقيقة الوجود وأصاته .

ونستطيع — بعد هذه الرحلة الضمنية ١ — أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولبأصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو في متناول أيدينا . فأمم من ذلك أن نقول إن النداء الذي يبحثنا على الخلاص من التشتت والضياغ وسط « الفاس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتى الأصيل للآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة « خالصة » لا وجود لها فى الواقع ، وإنما يحررها لعالمها ولا مكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً .

وربما يسأل القارىء : لقد أطلت الكلام عن التصميم . فما الذى تصميم عليه الآنية ؟

التصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية وماهية هذه الآنية هى وجودها المتواجد . فتصميمها « لا يوجد إلا كقرار مقننهم يشرع نفسه على ممكناتها » (١) .

نعود فنسأل : ما الذى تصميم عليه الآنية ؟

والجواب يقدمه قرارها وحده . ونخطئ لو تصورنا أنه مجرد محاولة لبلوغ الممكنات المتاحة أو المرغوب فيها . فالقرار هو الذى يحدد هذه الممكنات ويفتح عليها من خلال الشروع . ولهذا كان التصميم مرتبطاً « بعدم التحدد » الذى يميز كل إمكان فعلى للآنية . ولهذا أيضاً لا يؤكد التصميم

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

تحدد هذا الهدف من الناحية الأنطولوجية « وجودية » الآنية من حيث
هى إمكان وجود على هيئة رعاية مهمة بالآخرين . ونحن نعلم أن الآنية
— بوصفها — تتحدد عن طريق وجودها الفعلى وستوطنها . وكلما انفتحت
على وجودها الفعلى « هناك » ألقت نفسها فى الحقيقة واللاحقيقة على
السواء . وبصدق هذا بوجه خاص على التصميم الذى وصفناه بأنه هو الحقيقة
الأصلية .

ولكن الآنية — كما ذكرنا مراراً — تحيا عادة فى حال من عدم
التصميم . وليس إلا تعبيراً عن ظاهرة استسلامها لرأى « الناس » وأسلوب
حياتهم ووقوعها تحت رحمتهم . ولهذا كان التصميم هو النداء المنبعث من
أعماق الآنية ومن فوقها وإليها ، يهتف بها أن تنشل نفسها من الضياع فى
الناس) وهو مشكلة المشكلات فى بلادنا ، إذ يجد الناس متعتهم الوحيدة
فى التدخل فى أخص أمور حياتنا واستخلاص مادة لا تنتهى للغو والثروة ،
وهذا كان الفضول والتطفل وباءنا وغذاءنا اليومى . وكان الصمت والكتمان
أعدى أعدائنا ! صحيح ان « عدم التصميم » يبقى هو الطابع الغالب للسيطر
علينا جميعاً . ولكنه ان تقدر على محاربة الوجود الذى قرر وصم على غزو
حقيقته بنفسه ! إنه الآن قادر على الرؤية الشفافة النافذة ، مهياً لا اكتشاف
إمكاناته الواقعية وتحقيقها ، بعيدة عن اجترار الأحلام والأوهام والتصميم
هو الذى يدعو به بصوت الضمير الصامت الرهيب ! — إلى أن يعيش

موقفه المحدد له ، ويقدم الشهادة على إمكان وجوده الحق . وليس التصميم في النهاية إلا « الأصالة التي يهتم بها الهم ويجعلها ممكنة »^(١) . وليست الأصالة بدورها إلا تعبيراً عن إمكان الوجود الكلي الحق ..

ولكن إلى أى مدى يرتبط هذا الوجود الكلي بالزمان ؟ وفي أى بعد من أبعاده أو أية « انبثاق » من انبثاقاته يتحقق ؟
هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

انبثاقات الزمان :

لم تكن هذه الشروح المفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسراً للعبور إلى السؤال عن معنى الهم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذي يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذى يحمل كاية البناء الشامل المفصل للهم في الوحدة التي تضم تفاصيله أمراً ممكنًا »^(٢) ؟
بعبارة أبسط : ما الذى يضمن الوحدة على العناصر المكونة للهم ؟

إن الآنية حين تستبقي نفسها إلى أقصى إمكانياتها (أى حين توجد للموت) ترتد في نفس الوقت إلى زمنها الذى كان ، أى زمنها المنقضى^(٣) .
وهي تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هي زمنها الذى انقضى وكان . ولا

(٢) الوجود والزمان ، ص ٢٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٢٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى (أو الانقضاء) محاولة من التعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen

(ما قد كان) التي يفرق هيدجر بينها وبين الماضي Sein — Das Vergangen . — كما سيأتى بعد .

تستطيع أن تكون منتضية بحق إلا بقدر ما هي مستقلة^(١). ومن ثم يفجأنا هيدجر بهذه العبارة التي تقلب الصور المألوفة للزمن — في حركته من ماض إلى حاضر إلى مستقبل — رأساً على عقب: ان الانقضاء^(٢) (الزمن المنقضى) ينبثق على نحو من الانحاء من المستقبل^(٣). فكأنه يريد أن يقول إن الماضي ليست له الصدارة والأولية عند الآنية، وإنما المستقبل هو الذى يحيلها إلى الماضى ويجعلها تحافظ عليه. ومعنى هذا — بتعبير هيدجر — أن قدرة الآنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بعد وإن كان ينتمى إليها بالفعل — أى إلى موتها — هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمكنها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع. فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحى الماضى وبعيدنا إلى ذكرياته، على نحو ما نرى فى أعمال «مارسيل بروست» الروائية، التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال.

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أى عن طريق التصميم المستبق) تجدد الآنية نفسها فى موقف — فتتعامل مع الموجود تمامها مع شىء تشغل به، وتتيح له أن يلتقى بها وجها لوجه.. هذا الالتقاء بالموجود القائم فى «العالم المحيط» والتعامل معه لا يقيس إلا بإحضاره (أى جعله

(١) أى تحيا فى المستقبل أو ذات مستقبل.

(٢) Die Gewesenheit (أو كينونة ما قد كن)

(٣) الوجود والزمان، ص ٢٢٦.

حاضرا) (١) وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق التصميم . والتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة في الموقف بحكم كونه مستقبليا وقادرا على الرجوع إلى نفسه . وهذا بعينه هو جوهر الزمانية كما نجر بها ونحيها في الآنية ، بل كما يتيحها البعد الخاص بالآنية ويحملها . ومن ثم يستطيع هيدجر أن يقول إن الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الحقيقي للهم (٢) . وإذا كنا قد حددنا الهم — باغة هيدجر العسيرة، — بأنه « الوجود — الفعلى المسبق — في » من حيث هو « وجود — بالقرب من » ، فيمكننا الآن أن نرى أن الوجود الفعلى المسبق يتم في « الزمن » المستقبل ، وأن الوجود — بالقرب — من — يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضر (٣) . وقد عرفنا أن الهم يجمع بين التواجد ، والوجود الفعلى ، والستوط . فالتواجد مرتبط « بالشروع » الذى فيه تلقي الآنية بنفسها على إمكانياتها التى لم تتحقق بعد ، ولبس هذا إلا نوعا من « الزمن » المستقبل . والوجود بالفعل — أى كون الآنية ملقى بها هناك — عنصر من العناصر التى عرفنا أنها من المكونات الأساسية للهم ، ولهذا يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة : « إن قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذى يمكن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الموجود الملحق به » (٤) .

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضى . فالماضى تعبير

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

يصدق على الموجودات التي ليست من نوع الآنية . هذه الآنية « المتواجدة » لم « تمض » بل « انقضت » أو « كانت » ، أى أن السكينونة لا تزال باقية ، وما قد كان لا يزال فى الحقيقة كائناً . ويتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أن « الوجود الواقع بالفعل »^(١) عنصر أساسى فى تكوين

الآنية ، وهو لا يكون ممكناً إلا لأن الآنية — فى وجودها فى الزمان — لا تترك وراءها ما كانته — أو ما انقضى من زمنها — ولا تتخلى عنه ، وإنما تكونه . وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذى ينطوى عليه « الاستباق » وبعد الماضى الذى يتضمنه « الوجود — بالفعل — فى » أن الهم زمانى فى تكوينه وتركيبه . ولعل القارئ قد لاحظ أن هذا التفسير للزمانية بأنها البناء الأساسى المكون للهم يشبه أن يكون نوراً كاشفاً سلط — بعد الجهد والعناء ! — على بقية البناء المعقد الذى حاولنا أن نخرج بفكرة موجزة عن هيكله ومعماره : ولعل « الوجود والزمان » أن يكون من الكتب التى يصدق عليها ما يقال من أنها تقرأ من آخرها ، وإن نهايتها تكشف عن بدايتها وتجمع كل خيوط تسيجها (ويا له من نسيج تبدو عبقرية الصنعة والتصنع والصبر والمشقة فى تطريز كل خيط فيه) !

بقى أن نتحدث عن السقوط ، وهو العنصر الثالث من العناصر المكونة للهم ، لنعرف علاقته بالزمانية . وليس السقوط سوى الضياع فيما هو « حاضر » أى فيما وصفناه بالوجود — بالقرب — من . وطبيعى أن يكون هذا السقوط فى الحاضر (ما هو كائن وقريب) دون المستقبل (ما سيكون)

وما قد كان (الانتضاء) وهكذا تجعل الزمانية وحيدة «التواجد» و «الوجود بالفعل» و «السقوط» أمراً ممكنًا وتؤلف كلية بناء الم تأليفاً أصيلاً^(١).

وطبيعى أن لا تكون الزمانية دائماً زمانية أصيلة. فكيف نفرق بين الأصيل منها وغير الأصيل ؟ .. ولا بد لهذا الغرض من بحث «الوجودات» التى تسكمنها عنها من قبل، وهى الفهم والتأثر الوجدانى والسقوط والكلام، لنرى دور الزمان فيها ونبين أنها فى صميمها زمانية. هنا يجمع هيدجر الخيوط التى سبق أن قدمها متفرقة، ويرجم للتحليلات التى تابعتها من قبل لينظر إليها فى أفق جديد. وليس هذا من قبيل التكرار، وإنما هو إضاءة للبناء السكلى ومحاولة لفهمه على نور الزمانية.

لنبدأ بالفهم. كيف يتجلى طابعه الزمانى ؟

لقد رأينا أن الفهم «شروع» على إمكانات الوجود الخاصة. وأنه تفتح أو «تفتيح» لإمكانية الوجود. وكل أشكال «المعرفة» وأساليبها تقوم على هذا الفهم وتعتمد عليه. ولكن «الشروع» على الإمكانات مرتبط بالمستقبل، أو هو بتمبير هيدجر «تزامن المستقبل». والمستقبل — من الناحية الأنطولوجية — هو الذى يمكن الوجود الذى نسميه الآنية من أن يوجد على الصورة التى هو عليها، بحيث يكون وجوده — أو بالأحرى تواجده — ماثلاً لفهمه إمكانية وجوده^(٢). ولا يجوز أن

(١) الوجود الزمانى، ص ٣٢٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٢٦.

نتصور أن هذه الإمكانية شئ تبذعه الآنية أو تتمناه ونحشاها، وإنما الآنية هي إمكانية وجودها . وبقدر ما تكون في المستقبل . وليس « الاستباق » الذي تحدثنا عنه إلا هذا الزمن من خلال المستقبل . وطبيعى أن هذا الاستباق أو هذا الزمن في المستقبل لا تقدر عليه غير الآنية الأصلية . فهي وحدها التي تستطيع أن تعود إلى ذاتها وتحققها وتستبق نفسها إلى مستقبلها . وطبيعى أيضاً أن يكون هذا هو المستقبل الأصيل الذي تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس » .

هذا عن الآنية الأصلية . فإذا عن الآنية غير الأصلية ؟

إذا صح ما قلناه من أن الهم — أو بالأحرى بناء الواحد — يقوم على الزمانية ، وإذا كانت الزمانية تتكون من « انبثاقات » ^(١) الزمن الثلاثة ، وهي ما سيكون وما قد كان وما هو كائن (المستقبل والآن والحاضر) ، فلا بد أن يكون للمستقبل دوره في تركيب الآنية غير الأصلية . ولكن كيف ؟ لقد بيّنت لنا التحليلات السابقة أن الوجود اليومى المعتاد للآنية يقوم على « الانشغال » بالأشياء والوجودات الحاضرة أمامها أو في متناول يدها وتحت تصرفها ، وأن الآنية لا تلبث أن تستغرق فيها فلا تسكاد تفهم نفسها إلا من خلال هذا الانشغال وما تشغل به . لهذا تعجز الآنية عن

(١) Ekstasen وقد فضلت هذا التعبير الذى لجأ اليه الاستاذ فؤاد كامل فى ترجمته لسكتات ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى نيتشه ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ — والكلمة — اليونانية الأصل — تعنى الخروج من حالة السكون أو العالم كله والاتجاه نحو الواحد كما عند أفلاطون (وترجم عادة بالوجد .

العودة إلى « إمكان وجودها » الحميم الخالص من كل العلاقات أو الرجوع إلى ذاتها ، وتصبح — تحت تأثير الانشغال — في حال توقع أو تهوؤ لما تأتى به الموجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها^(١) . ويصبح المستقبل الذى « نترمن » به مستقبلا غير أصيل : نوعا من التوقع^(٢) الذى يجعلها تعيش في مواقف الانتظار والرجاء ، والتطلع والرغبة .

الآنية الأصيلة وغير الأصيلة إذا يتزمن كلاهما بالمستقبل . والتزمن بالمستقبل قد يكون أصيلا أو غير أصيل . ولكن يصدق في الحالين تعبير « السبق للذات »^(٣) أو الاستباق الذى يتميز به تواجد الآنية المتواجدة . وكل تزمن يشمل الانبثاقات الزمنية الثلاثة التى ذكرناها . وقد عرفنا بما سبق أن الفهم والتأثر الوجدانى والكلام كلها « وجودات » متمزنة أو يدخل الزمان في نسيج تركيبها . فما صلة هذا بما نحن بصدد من الحديث عن الوجود الأصيل وغير الأصيل ؟

لنبدأ بالتزمن الأصيل للفهم الذى ينطلق — كما عرفنا — من المستقبل ، ويتخذ صورة استباق الآنية لنفسها نحو إمكانياتها التى لم تتحقق بعد . هذا الاستباق الذى يتم كما رأينا « بالتصميم » ، يحتاج إلى الزمن الحاضر الذى يقع فيه اختيار « القرار » على موقف معين . فى هذا التصميم وبهذا القرار يسترد الحاضر من التشتت والاستغراق فى الموجودات القريبة التى

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٦ .

Das gewärtigen (٢)

Das Sich — Vorweg (٣)

تنشغل بها الآنية . ولا يقتصر الأمر على هذا ، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذى يتحدد فيه بما سيكون (المستقبل) وما قد كان (الانقضاء) . هذا الحاضر الأصيل الذى يوضع فى مكانه من الزمانية الأصيله هو الذى نسميه « اللحظة »^(١) . وليست اللحظة « نقطة آن » فى مجرى تتابع زمني داخل العالم ، وإنما هى أسلوب انفتاح الآنية على ما يقابلها وبواجهها ، أو بالأحرى على ما تتيح له مقابلتها ومواجهتها . ويتوقف هذا بطبيعة الحال على أسلوبها التميز فى الوجود ، على قدرتها على أن تكون هى ذاتها .

أما التزمّن غير الأصيل للفهم فيقابلها — فى انبثاق الحاضر — الإحضار . ومعنى الإحضار أن الآنية — أو إمكانية الوجود — لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به وما يكون حاضراً أمامها ، على حين أن التزمّن الأصيل مرتبط بالمستقبل ولا يضيع نفسه أو يشتمها فيما يشغل به .

بقيت الانبثاق الثالثة للزمن . وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضى منها أثناء الاستباق .

هنا يلحس هيدجر مسألة الهوية (أى هوية الذات مع ذاتها) التى يكثر حولها الجدل فى الفكر المعاصر . فالآنية تسترد نفسها فى أثناء هذا الاستباق وتعود من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجودها . ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركجارد الذى أنشأ حوله

(١) الوجود والزان ، ص ٣٣٨ وقد ناقش هيدجر فكرة اللحظة باختصار وبين ارتباطها بالتصميم الذى يسترد « الحاضر الحقيقى » من التشتت والانشغال وإن كان الموضوع يحتاج إلى دراسة منفردة قد يتسع لها مجال آخر .

قصة فلسفية مؤثرة شائعة، وإن اختلف مدلوله عند المنكرين اختلافاً كبيراً) فإذا اقتضت الآنية على اكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات المنشئة بها، نسيت ما كانت وما يحدد لها ما يمكن أن تكونه. فالنسيان حال ناقصة من أحوال تزامن الانقضاء أو ما قد كان، حين يكون هذا التزامن غير أصيل. وفي حياتنا اليومية شواهد كثيرة على تنكر الإنسان لماضيه ومحاولته إسدال ستر من التجاهل والنسيان عليه حين يكون بصدده التخطيط لمستقبله (أو الشروع له كما يقول هيدجر) ! وهو بهذا الأسلوب ينفلق على نفسه، وينخدع فيها، ويتمهرب منها. وفي الأدب الحلى وللعالى شواهد عديدة تقدم لنا شخصيات تهربت من شبح ماضيها وحاولت أن ترتفع إلى قمة الطموح والمجد فهربت في وادى الآلام والموت (وتحضرني الآن بداية ونهاية لنجيب محفوظ، والأحر والأسود استبدال والبطلة الوحشية لابسن) وهذا هو موقف عدم التصميم الذى يقع على طرفى نقيض من موقف التصميم الذى ذكرناه.

لا شك أن التفسير الزمانى للوجودات المختلفة تفسير مضمّن حافل بالتفصيلات المتشابهة. وتكمن صعوبته في ضرورة المحافظة على النظرة الكلية عند تناول كل منها على حدة. فانبثاقات الزمن الثلاثة حاضرة في كل واحدة، لا يقلل من هذا أن يكون التركيز على إحداها أكثر من غيرها. ولو أخذت الفهم مثلاً لوجدت أن كلمة المستقبل ترجح كفتى الانقضاء والحاضر اللذين يؤديان كذلك دورهما فيه. وإن كان هذا لا يمنعنا من القول بأن كل واحدة من الوجودات تقوم أساساً على انبثاقه زمنية

محددة . فإذا كان الفهم يقوم على المستقبل (ما سيكون) فإن الوجدانية — أو التأثير الوجداني — يقوم على الانقضاء (ما قد كان) ، وقد عرفنا مما سبق أن الوجدانية هي التي تتيح للآنية أن تفتح على « إلنائها » أو كونها ملقاة هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تحتزها ولا يد لها فيه . وهذا يدل على أن التزمّن الأساسي الوجدانية هو الذي يوجد الانقضاء أو يخلقه ، وإنما يكشف للآنية عن وجودها فيه ، لأن الآنية كانت ، أو هي بمعنى أدق ما كانته .

لهذا يقول هيدجر إن الطابع الوجودي الأساسي للتأثير هو الإعادة أو الاستعادة . وهذه لا توجد الانقضاء ولا تنتجها ، وإنما التأثير الوجودي هو الذي يكشف للتحليل الوجودي عن حال من أحوال الانقضاء^(١) .

وبوازن هيدجر بين تأثيرين وجدانيين بوضوحان الفارق بين إنقضاء أصيل وآخر غير أصيل . ففي حال الخوف الذي تسوده الحيرة والاضطراب يظهر نسيان الذات وفرارها من كينونتها الماضية . أما في القلق فيتجلى عبث « الانشغال » وبطلانه واستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريقه في القلق — وما أبعد الفرق بينه وبين الخوف كما قدمنا — ترجع الآنية إلى نفسها ، ويتم شيء يمكن أن نصفه بالتسكّر . هنا تجرب الآنية تناهيها وتماثيها . وإذا كان القلق ينبع من مستقبل يقرره التصميم ، فإن الخوف

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

يفجم عن الحاضر الضائع الذى يملؤه الخوف من الخوف ، لكى لا يلبث أن الخوف يسقط فيه^(١) .

فإذا انتقلنا أخيرا إلى زمانية السقوط وجدنا أن خيرا ما يوضحها هو القفل أو الفضول . فى هذا الفضول يتم نوع من « الاحضار » الذى يبنى مع ذلك حبسا بين جدران الزمن الحاضر ، إذ يتغلق الفضول على نفسه دون الاستباق إلى الامكانيات الحليمية أو هى تتغلق دونه . إن الفضولى يعيش فى حاضر فاسد ، كل همه فيه هو الاحضار أو تكويم المعلومات والاخبار ، ويظل بعيدا عن الحاضر الحقيقى الذى ينبع من استباق إلى المستقبل وتكرار لما كان وانقضى . ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار .

ولو شئنا أن نجعل ما قلناه عن التزامن الأصيل والتزامن غير الأصيل لأمكننا أن نضم هذا الجدول^(٢) الذى قد يعيننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغاية قبل أن نتوه فى زحام الاشجار :

الانطباقات الزمنية	التزامن الأصيل	التزامن غير الأصيل
المستقبل	الاستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	الاحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

لعل القارىء قد افتقد « الكلام » فى هذا التحليل الزمانى « للوجودات »

(١) نفس المرجع ، ص ٤٠٣ وما بعدها .

(٢) تجد هذا الجدول وكتاب فالتر بيمل من هيدجر ، هامبورج ، مجموعة كتب روفوات ،

المتخلفة من فهم وتأثير وسقوط . ولعله قد تصور — كما فعل بعض الباحثين^(١) — أن تحليل السقوط وما يرتبط به من انشغال بالحاضر قد حل محله . والواقع أن التحليل الزماني للكلام في « الوجود والزمان »^(٢) مختصر غاية الاختصار ، وهو يرد بعد حديث مستفيض عن السقوط . ومع ذلك فهو — وإن لم يحدد للكلام انبثاقاً زمنية متميزة — لا يهمله تمام الإهمال ، وإنما يبين أن للحاضر دلالة خاصة بالقياس إليه . فهو ينصب في الأغلب الأعم على ما يقابلنا في العالم المحيط بنا — وإن كان هذا بطبيعة الحال لا يستنفد كل إمكانياته ، إذ يكفي أن نفكر في « لغة » الفن وأساليبها المختلفة في حوارها مع الوجود أو معنا . إن الكلام في ذاته زماني ، لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الانبثاقات الزمنية الثلاثة . ولما كان الكلام متعلماً على الدوام بوجود — وإن لم يتخذ صورة التعبير النظري وجده — فإن تحليل البنية الزمنية للكلام وتفسير الطابع الزمني للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناولنا مشكلة الارتباط الأساسي بين الوجود والحقيقة على ضوء الزمانية . عندئذ يمكننا أن نفهم المعاني الأنطولوجية « الرابطة » أو فعل الكيفية ، وتوضيح المعنى وتكوين التصورات .

مهما يكن من شيء فلا بأس من إعادة ما قلناه من أن انبثاقات الزمن

(١) مثل أوتو بوحل في كتابه طريق هيدجر الفكري ، بفيلنجن ، ١٩٦٣ ، الفصل الثاني الميتافيزيقا والتاريخ ، ص ٢٧ . وقد ذكره فالتريميل في كتابه السابق الذكر ص ٦١ .
(٢) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ .

الثلاثة — التى نسميها عادة بالماضى والحاضر والمستقبل — ماثلة على الدوام فى كل تزامن ، وإن كانت إحداها تطنى على الآخرين فى كل حالة على حدة . فالفهم مثلا يطنى على المستقبل (الاستباق أو التوقع) ، والتأثر الوجدانى يتفوق فيه الانقضاء (التكرار أو النسيان) والسقوط والكلام يغلب عليهما الحاضر (اللحظة أو الإحضر) . وفى نفس الوقت يمكن تأكيد ما قلناه من أن الانبثاقات الزمنية الأخرى تؤدى دورها مع الانبثاق الغالبة . فالفهم حاضر انقضى وكان ، والتأثر بمستقبل حاضر . ومعنى هذا أن الزمانية تتجلى كاملة فى كل انبثاق على حدة ، وأن « الوحدة الانبثاقية لتزامن الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للتواجد ، والوجود بالفعل ، والسقوط ، وهذا هو معنى وحدة بناء الهم » وهو كذلك المعنى الذى انتهينا اليه من كل هذه التحليلات التى بينت لنا أن الهم يقوم بناؤه وتركيبه على الزمانية . وهذا يدلنا فى النهاية على أن الإنية — بإمكانياتها الأساسية وانفتاحها وأصالتها أو عدم أصالتها — تقوم على الزمانية التى تتمثل فيها عناصر التزامن فى وحده واحدة .



٤ - السؤال عن الحقيقة

تبلغ تحليلات هيدجر المفصلة عن المم (باعتباره وجود الآنية) ذروتها في أول بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة في كتابه « الوجود والزمان » . وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة ، لم يبتدعه على هوانا ولم تخلقه من العدم . فلقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة ، وتجلي ذلك بأوضح صورة في كثير من شذرات هيراقليطس الباقية ، وفي قصيدة بارمنيدز (وبخاصة في قوله المشهور إن الفكر - أو العقل - والوجود شيء واحد) ، كما ظهر عند أرسطو الذي عرف الفلسفة بأنها « العلم بالحقيقة »^(١) وحددها في نفس الوقت بأنها العلم (أبيقيني) الذي يتأمل الموجود بما هو موجود ، أي من ناحية وجوده .

أليس من الطبيعي إذن في بحث يصف نفسه بأنه بحث في « الأنطولوجيا الأساسية » أن يهتم بهذا الارتباط الأصلي بين الوجود والحقيقة ويلقي الضوء كذلك على العلاقة بين الآنية والحقيقة ، لكي يبين لنا في النهاية أن الوجود لا ينفصل عن الحقيقة ، كما أن الحقيقة ملازمة للوجود ؟

يمضي هذا المبحث الأول - الذي ظل الشغل الشاغل لهيدجر في العديد من دراساته ومحاضراته من « ماهية الحقيقة » إلى موضوع الفكر - في ثلاث خطوات :

(١) (العلم بالحقيقة أو بالتكشف والالتجيب كما يرى هيدجر)

- ١ — التصور التقليدى للحقيقة والأسس الأنطولوجية التى يقوم عليها .
- ٢ — الظاهرة الأصلية للحقيقة والأصل فى التصور التقليدى الذى وصلنا عنها .
- ٣ — نوع وجود الحقيقة والشروط التى تعتمد عليها .

وإذا كانت طريقة السؤال هى أهم ما يميز الفيلسوف ويوجه فكره ، فإن هيدجر يتجه بسؤاله عن الحقيقة وجهة جديدة . انه يبدأ من التصور السائد للألوف عن الحقيقة ، وهو تصور راسخ فى أذهاننا منذ أرسطو وابن سينا وتوماس الأكوينى ، لىكى يرجع إلى الظاهرة الأصلية التى حجتها هذا التصور . ولقد استقر رأى فى هذا التصور على أن العبارة — الحكم أو القضية — هو محل الحقيقة وموضعها ، وأن ماهية الحقيقة تقوم على تطابق الحكم مع الموضوع . وهو رأى يستند إلى أرسطو الذى ينسب إليه تحديد هذا الوضع وإطلاق هذه الصيغة . فهل قال أرسطو ذلك صراحة ؟

الحق أن الأصل فى هذا الرأى يرجع إلى عبارة أرسطو التى يقول فيها إن تجارب النفس أو تصوراتها معادلة (أو مكانية) للأشياء^(١) . ومن الواضح أنه لم يقصد من قوله هذا أن يقدم تعريفاً للحقيقة . ولكن هذا القول تحول على يدى توماس الأكوينى إلى التعريف التقليدى للحقيقة بأنها تكافؤ أو تطابق بين العقل والشيء ، وهو التعريف الذى تمسكت به الفلسفة إلى ما بعد كانت (وقد أشار الأكوينى نفسه إلى أنه أخذ هذا التعريف

(١) أنظر لأرسطو ، العبارة . De Interpret . ١٦ ، ١٦ ، ١

عن ابن سينا الذى يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق
الإسرايلى من القرن العاشر^(١). مهما يكن من أمر هذا التعريف
المشهور فإن هيدجر يسأل : ما هو المعنى المقصود بالتطابق (التـكافؤ أو
التوافق)^(٢) ؟ إنه يعبر من الناحية الشكلية البحتة عن علاقة شئ بشئ .
ولا يمكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من
توضيح معنى هذه العلاقة وتحديددها . كيف يمكن أن يتطابق العقل
والموضوع (الشئ) ومن أى جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ،
فمن أين يأتى هذا التطابق ؟ أنقول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكننى
إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أنصور أى نوع من التشابه
بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التى أحكم بها (وهى لغوية) والقرش
الذى أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدنى) ! يلزم إذن أن يدرك العقل
الموضوع (أو الشئ) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل
لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نتميز فى الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل
الحكم حدث نفسى واقعى ، وموضوعه مضمون مثالى . والأمر كله يتوقف
على هذا المضمون المثالى . فلنسا بحاجة إلى معرفة شئ عن طبيعة الأحداث
النفسية التى فى الوعى عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه
البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعى من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى
المضمون المثالى الذى نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

Correspondence — Adaequatio (٢)

هذا المضمون بشيء واقعى أو موضوع متعين . « ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد انفصم بهذه الطريقة إلى أسلوبين فى الوجود « وطبقتين » لا يمكن أن يبلغ التلقيق بينهما إلى صميم أسلوب وجود المعرفة »^(١) ؟ لنسأل إذن : متى تظهر الحقيقة فى فعل المعرفة نفسه ظهوراً صريحاً ؟ الجواب : عندما يثبت فعل المعرفة أنه حق (أو صادق) . ومتى يتم هذا ؟ - الواقع أن « انه » هى المشكلة ! ولا بد تبعاً لهذا « أن تتضح علاقة التقاطع فى السياق الظاهرى للإثبات » . ونسأل من جديد : كيف نفهم هذا الإثبات ؟ يضرب لنا هيدجر مثالا بسيطاً من واقع التجربة التى نعيشها كل يوم . لتصور أننا نقول عبارة عن صورة معلقة على الحائط ، فى الوقت الذى ندير لها ظهرنا ولا نراها رؤية مباشرة . ثم نستدير النرى إن كانت العبارة صحيحة . كانت عبارتنا هى هذه : الصورة مائلة . فما الذى يحملها صادقة أو كاذبة ؟ لا بد أولاً أن نلاحظ أننا حينما ننطق بالعبارة لا نشغل أنفسنا بأية ظاهرة سيكلوجية أو أى فعل من أفعال التصور ، وإنما نكون مع الموضوع أو الشيء ذاته . ولسنا الآن بحاجة للبحث عن مختلف الإمكانيات التى تتيح لنا أن نكون مع الموضوع نفسه . ذلك أن التعبير (أو الحكم) وجود متعلق بالشيء أو الوجود نفسه^(٢) . وفى المثال الذى قدمناه الآن يتم الإثبات عن طريق الإدراك الحسى . فما الذى يحدث على وجه التحديد عندما يتأكد صدق العبارة التى ذكرناها عن الصورة المعلقة على الحائط ؟

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

الجواب ببساطة : اننا نتوصل للموجود من ناحية وجوده ، أو بالأحرى نكتشفه .

هكذا يكون فعل المعرفة - الذى نعبر عنه فى صورة حكم أو عبارة - مسلکا نتخذه من الموجود لى نكشف عنه أو نكتشفه - هذا الاكتشاف هو مركز الثقل فى الموضوع كله . لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التى تُضفى على كل شىء واقعى هو فى الحقيقة أمر عرضى لا أهمية له . إن معنى العبارة هو إتاحة رؤية الموجود الذى نعبر بها عنه . ومن ثم تكون الحقيقة هى الاكتشاف . ويكون التوصل إلى الحق عن طريق الكشف . لكن من الذى يقوم بهذا الكشف غير الإنسان (الآنية)؟ ألا يتحتم أن تكون موجودة - فى العالم لىكى تتمكن من القيام به ؟ - الواقع أن هذا هو الذى يتعرض له القسم الثانى من هذا البحث .

بحاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة، والنظر فى المعنى الأصلى الذى كان يفصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (أيلثيا = لا تحجب) . فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى^(١) التى تتحدث عن معنى اللوجوس الذى يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التى

(١) تقول هذه الشذرة : « أما عن معنى اللوجوس ، كما يقدم ها هنا إلى الأبد ، فإن البشر لن يفهموه أبداً ، لا قبل أن يستمعوا اليه ولا بمجرد سماعهم له . فعلى الرغم من أن كل شىء يتم وفقاً لهذا المعنى ، فإنهم أشبه بغير المحربين ، مهما حاولوا أن يختبروا أنفسهم مع مثل هذه الكلمات والأعمال التى أقوم شرحها وتمييز كل منها حسب طبيعته وبيان حالته . غير أن بقية الناس يظنون على غير وعى بكل ما يعملونه بعبد اليقظة ، كما يفقدون الوعى بما يفعلونه فى أثناء النوم » .

هي عليه ، غير أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيسقط في التعجب ويهوى إلى الخفاء .

وترجمته هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية — التي تفيدنا القواميس بأنها هي الحقيقة — باللاتحجب (أو أسلوب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء) ليست في مجرد ترجمة لفظية ، وإنما هي محاولة للنفاذ التي التجربة الأصلية التي ارتبطت منذ القدم بهذه الظاهرة ، والكشف عن « الحدث » الذي كانت تنطوى عليه رؤية اليونان الأول لها . وهذا هو الملح الظاهرياتي (الفينومينولوجي) الذي يكتشفه هيدجر عند فلاسفة الإغريق في فجرهم الشعري ، كما يكتشفه عند أرسطو « فاللوجوس » عند أرسطو كشف أو إتاحة رؤية الوجود الذي ينقل — من خلال القول — من التعجب إلى اللاتحجب ، من الخفاء إلى الظهور . أي إن القول في صميمه كشف وإظهار (أبوفانيسيس وأليثوبين) . ولكن ما هو هذا الذي يكشف عنه القول ويفتزعه من الحجب ويتيح له أن يرى من ناحية وجوده ؟ انه الشيء نفسه ، الوجود من ناحية تكشفه أو الأسلوب الذي ينكشف به ^(١) .

لن يقف هيدجر عند هذا الحد في تفسيره « للأليثيا » ، وسيواصل التفكير فيها في بحوثه ودراساته التالية من « ماهية الحقيقة » إلى « موضوع الفكر » . ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أنه حاول في هذه المرحلة

المبكرة من تفكيره أن يبين الارتباط بين الأليثيا (اللاتحجب) والآنية .
 ففعل « الأليثيون » (اللاتحجب أو إظهار الحقيقة) إنما هو فعل تقوم به
 الآنية وأسلوب من أساليب وجودها^(١) ، حين تكشف الموجود أو
 تكشف عنه الغطاء . فالخلق هو هذا المسلك الذى تسلكه الآنية ، كما هو
 فى نفس الوقت ذلك الذى ينكشف من خلال المسلك - أى ذلك الموجود
 المنكشف - ولهذا يطالبنا هيدجر بأن ننظر إلى المسلك الذى يمكن من
 الكشف على أنه هو الظاهرة الأصلية نفسها للحقيقة . هذا المسلك هو الذى
 وصفناه - كما رأينا من قبل - بانفتاح الآنية . وإن شئنا المزيد من الدقة فهو
 الوجود - فى العالم الذى يتركب من التوجد (التأثير الوجدانى - الوجدانية)
 والفهم والى الكلام ليمتد فيما سميناه « بالهم » . وهذا الهم يوحد بدوره بين
 الأنحاء الثلاثة للترزمن وهى المستقبل والماضى (الانقضاء) والحاضر .

وتعبير هيدجر المشهور « ان الآنية تكون فى الحقيقة »^(٢) لا يعنى بطبيعة
 الحال أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شئ لا يقبله عقل ولا يسغه
 ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها
 من ثمايا التعجب والغماء عن طريق التصميم . ولا تغاى لها هذه القدرة على
 الكشف عن الموجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر
 ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسلك من نفسها ، أى على الانفتاح .

ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلة الآنية فى مكان

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٢١ .

كلمة « الذات » وأنه لا يمدو أن يكون صورة جديدة من هذه الصيغة الفلسفية الحديثة : « الوعى هو الوعى بالذات » . ولكن هذا الاعتراض وأمثاله يخطئ تفكير هيدجر ويخرج عنه منذ البداية . فمفهوم الآنية مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوعى ، ولا يمكن أن يكون كلمة جديدة وضعت فى مكان كلمة قديمة . وسيزول هذا الاعتراض إذا عرفنا أن هيدجر يعتمد بنفسه عن « الذاتية » و « الإنسانية » بمعانيها التقليدية التى تأكدت منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجورد . ونيتشه ، كما أنه ينظر إلى الآنية منذ البداية على أنها « وجود - فى - العالم » وترتب على ذلك نتائج لم تكن تخطر للفلسفة الحديثة على بال . انه لا ينطلق من ذات معزولة أو منفصلة ، يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى « المتعالى » - سواء فهمناه بمعنى الوجود أو الموضوع الخارجى أو بمعنى العالم أو الله - وإنما يبدأ من الآنية من حيث هى وجود - فى - العالم ، فيؤكد هذا البناء الأسامى الذى تتميز به ويوضح كل ما يرتبط به من « وجودات » تقوم على تزامن الآنية . وكلها آراء لا يشك منصف فى أنه لم يسبق إليها .

ان الوجود - فى - العالم يعنى أن انفتاح الآنية يتعلق ببناء الهم وما يتركب منه هذا البناء الكلى من وحدات المشروع (تزامن المستقبل حيث تشرع الآنية نفسها - إن صح هذا التعبير) - وتوزع إلى تحقيق إمكانياتها مع انفتاحها على عالمها (واللقاء (الرمى - الانقذاف حيث تجدد الآنية نفسها فى عالم وجد من قبل ، وحيث يفترض هنا تزامن الماضى أو الانقضاء) . ولنتذكر هنا أن أمام الآنية سبيلان : فإما أن تتمكن من خلال المشروع

من تفهم نفسها على ضوء إمكانياتها الصميمة ، وعندئذ تكون في حقيقة الوجود (التواجد) ، وإما أن تفهم نفسها من خلال العالم الذى أضاعت نفسها فيه وتضيعها أبداً ، وعندئذ تكون في الحقيقة والزيف . ولكنها فى الأغلب الأعم تحيا فى هذه الحال الأخيرة ، وتعيش - كما رأينا من قبل - بأسلوب وجودها اليوى « ساقطة » فى اللاحقية . فهى دائماً فى الحقيقة واللاحقية على السواء . ولهذا يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار على ما اكتشفته وكشفت عنه ، حتى لا يسقط فى الفكر والمظهر . وهكذا يكون عليها أن تنتزع التكشف من المظهر ، كما كان عليها أن تنتزع الحقيقة من اللاحقية . ولعل هذا أن يكون مصداقاً لكلمة جوته المشهورة فى القسم الثانى من فاوست : « لا يستحق الحرية والحياة إلا من يفزوها كل يوم »^(١) .. ويمكننا أن نضيف إلى كلمة الشاعر الحكيم : ولا الحقيقة إلا من يفزوها فى سبيلها كل لحظة !

يتصل هذا كله بما سبق أن قلناه عن تفسير هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية التى ترجمها معاجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير قد لا يوافق عليه كثير من فقهاء هذه اللغة) ! فهو يرى أن الألف (الألفا) التى تبدأ بها الكلمة هى الألفا السالبة أو النافية ، وأن بقية الكلمة (ليثيا) تأتى من فعل لاثانو (يبقى محتجباً فى الخفاء أو النسيان) ، على نحو ما سنجد هذا بالتفصيل فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » . ان الوجود ينتزع من التججب . فعل إن كل اكتشاف يتم بالقعس لا يخرج عن أن يكون نوعاً من

(١) راجع القسم الثانى من فاوست ، الفصل الخامس ، البيتان رقم ١١٥٧٥ - ١١٥٧٦

«الانتهاب»^(١) .. وإذا كانت ربة الحقيقة التي يصعد إليها بارمنيدز في قصيدته الكونية المشهورة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما . طريق الكشف وطريق الحجب ، أو إن شئنا بين طريق الوجود واللا وجود الباطل ، فإن هذا في رأى هيدجر تعبير عن رؤية قديمة قدم الفلسفة نفسها ، ولا بد أن نفسرها بأن الإنسان يكون دائماً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولاها أن الحقيقة الأصلية هي انفتاح الآنية ، وهى لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على تكشف الوجود في عالمها . وثانيتهما ان الآنية توجد أصلاً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

يمكننا الآن — على ضوء ما ذكرناه عن تميز الآنية بفهم الوجود — أن نقول إن فهم الوجود نفسه مستحيل بغير الانفتاح ، وأن الآنية لا تفهم نفسها وعالمها إلا لأنها توجد أو تتواجد دائماً في هذا الانفتاح . وهذا هو الذى تميزها تمييزاً واضحاً عن سائر الموجودات التى تستخدمها وتكون فى متناول يدها ، كما يميزها عن الموجودات التى تكون حاضرة أمامها وتختلف عنها فى أسلوب وجودها .

ولا يقف تناول هيدجر لمشكلة الحقيقة وأرتباطها بانفتاح الآنية عند هذا النصل الذى عرضناه عرضاً موجزاً ، وإنما يعود إليها مرة أخرى فى نفس الكتاب فى سياق كلامه عن التفسير الزمانى لهم وتصويره للآنية بأنها

(١) الكلمة الأصلية هى Raub — راجع الوجود والزمان ، ص ٢٢٢ .

« قدرة على الوجود الكلى الحقيقية »^(١) . فالتصميم — الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح « وجوداً متيناً ماناً أجل الموت » أو بعبارة أخرى إذا أصبح استباق الموت^(٢) . فبالتصميم ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الأصيل . وما دامت الحقيقة تقوم فى الآنية، وما دام الحق — أى الانفتاح أو التفتح الأصيل — أسلوب وجود الآنية، فلا بد أن نخلص من هذا إلى أن التصميم هو الحقيقة الأصيل للوجود . وإذا عقدت الآنية العزم على الحياة المصممة ، وجدت نفسها فى الحقيقة الأصيلية .

* * *

قلنا إن هيدجر تناول مشكلة الحقيقة لأول مرة فى كتاب « الوجود والزمان » ، ثم توسع فيها بعد ذلك فى دراسات ومحاضرات مختلفة . ولقد بدأ بحثه كأرأينا بالنظر فى المفهوم التقليدى للحقيقة ، وأرجع هذا المفهوم القائم على فكرة التوافق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شيء بالقدرة على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم . والقول بأن الآنية « تكون فى الحقيقة » لا يعنى أن هناك حقائق تغرسها فيها قوى خارجية عنها ، بل معناها أنها وجود — فى العالم منفتح بصورة دائمة على عالمه وكل ما يتصل به . ولا شك أن هذا الفهم الجديد للآنية — أو قل للإنسان — قد تجلى فى فهم جديد مثله للحقيقة . وإذا كان هيدجر قد عزز رؤيته الجديدة بالتفسير الذى قدمه لبعض نصوص

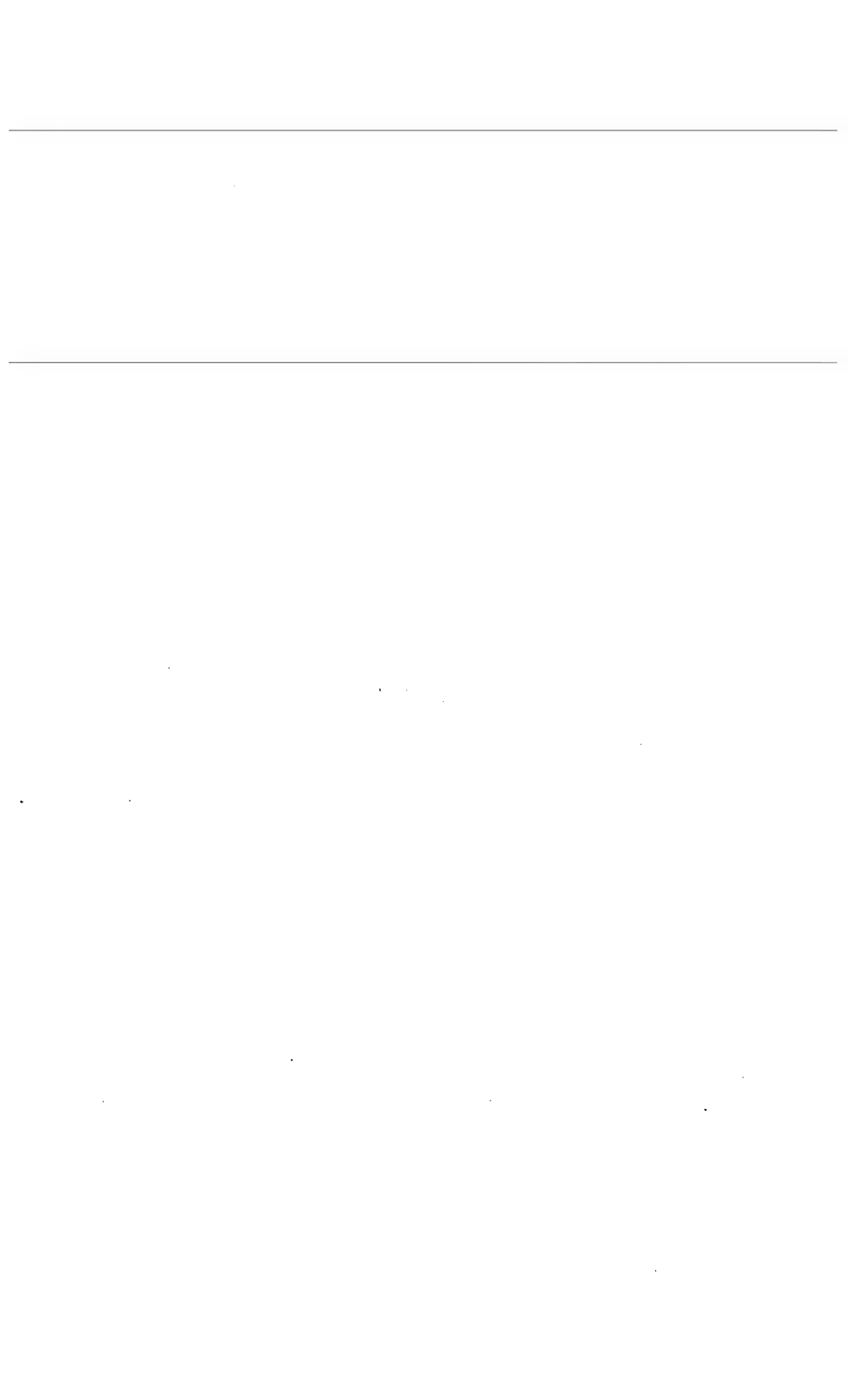
(١) 'الوجود والزمان'، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع والصفحة .

المفكرين اليونان المبكرين (أنسكسمنادر وهيراقليطس وبارمنيديز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاطليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التاريخ الفلسفى ، ولا ضرباً من ضروب الحذقة اللغوية . لقد كان من الطبيعى أن يدخل فى حوار مع أولئك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التى لم تزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعى أن يجد لديهم الأنسكار التى كانت بمثابة العلامات على الطريق ، ولا يملك أحد أن يغفلها أو يقتصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث فى وجود الإنسان — أو الآنية — فى « الوجود والزمان » مجرد تمهيد للسؤال الأساسى الذى لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه اليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعى أن يتناول مشكلة الحقيقة فى نفس الكتاب بصورة مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشطر الثانى من نواة تفكيره فى بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » التى يتعين علينا الآن أن ننظر فيها لنرى ما أضافه فيها من جديد ...

أهمية الحقيقة



كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر في خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ في مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف إليها الملحوظة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسي (الوجود والزمان) قسمه ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هي أول عمل فلسفي بالمعنى الكامل يظهر بعدها ، ولعلنا لا نتورط في المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

والرسالة — كما ستري بنفسك — من أصعب نصوص هذا الفيلسوف الذي يتهم دائما بالغموض والتعميد والإسراف في نحت كلمات واشتقاقات غريبة على لفته نفسها ؟ ولا شك أن الترجمة — بكل ضرورتها ومخاطرها — قد تزيدها غموضا على غموض ، وقد لا تنجح كل النجاح في تذليل وعورة النص الذي يقسم بالكثافة والدقة والتركيز والإحكام أضف إلى هذا أن الرسالة نفسها تمثل آخر مرحلة وصل إليها تصور الحقيقة عند الفيلسوف ، ولهذا لم أجد بأسا من المقارنة بينه وبين تصوره السابق لها في « الوجود والزمان » ، أو تصوره اللاحق في رسالته عن « النزعة الإنسانية » وغيرها من دراساته ومحاضراته .

كان هيدجر في « الوجود والزمان »^(١) قد عرض التصور التقليدي

(١) راجع الوجود والزمان ، ص ٢١٤ - ٢٣٠ - والفصل السابق من « السؤال عن الحقيقة » .

الحقيقة ، وهو الذى يذهب إلى أن مكان الحقيقة هو الحكم ، وأن ماهيتها
هى التوافق بين هذا الحكم والشيء . ولكنه أكد - كما رأينا - أن
هاتين القضيتين لا تمتازان الوضع اليمافيزيقي النهائى للمشكلة على نحو
ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا فى أساطهم . كما أخذ
يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال فى حاجة إلى المزيد من
الشرح والتوضيح ، وهى مهمة أخذ بها نفسه فى الرسالة التى تجدها الآن
بين يديك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين مصالحه . ولكنه وقف
عند مرحلة معينة حددتها خطة الكتاب وبنية ، ووصل إلى نتائج تعد من
منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليكن القول إن الفيلسوف نفسه
قد تجاوزها وردة بعضها أو تراجع عنه .

ويشتق « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » فى أن تطابق الحكم
والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يمر إلا عن وجه واحد من وجوه
المشكلة . فالقضية أو العبارة التى تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة
ليست هى نفسها شيئا مستديرا ، ولا هى من المعدن الذى صنعت منه القطعة
النقدية .. وليس الهدف منها (أى من العبارة) أن تصبح هى الشيء الذى
تعبّر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التى يكون عليها هذا الشيء . أى أن
العلاقة المميزة للحقيقة (أو الصدق) — وهى علاقة التطابق أو التوافق —
علاقة من هذا النوع : كما — هى — عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التوافق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث في بناء الموجود الذى يصدر الحكم ، والموجود الذى ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحاث) فى الذات التى تحكم ، أو يدير كل تصور يرد إلى التمثل الذاتى^(١) . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاقى المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشيء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هذا مرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت^{*} وأتباعه من السكانتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارئ أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوعى والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشيء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

ونعود الآن إلى السؤال الذى طرحناه: كيف تقوم هذه العلاقة؟ ما الذى يسمح بالتوافق بين الحكم والموجود الذى ينصب عليه هذا الحكم ؟

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة *Vorstellung* المعتادة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التطابق — كما يؤيد هيدجر في « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شيء أن يتكشف الوجود الذي أصدر عليه حكمي على النحو الذي يكون عليه ، وأن تكون لدى القدرة على الكشف عنه في حالته هذه^(١) . بهذا يقوم الحكم على الاتجاه أو « المسلك » الذي يهدف إلى الكشف عن الوجود ، أو إلى « تركه — يوجد » كما تعبر الرسالة التي بين أيدينا . هذا الاختلاف في المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان » — كما بينا فيما سبق — هي التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الوجود الإنساني (الآنية أو الدازين) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل . وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين ، أحدهما يميل به عادة إلى وضعه في موقف الوهم والزيف وعدم الأصالة بالقياس إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى الأشياء . ذلك أن أسلوب انفتاح الوجود الإنساني أو الآنية هو الذي يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار والتمثل . وهذا هو الذي عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة في صراحة ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الوجود على ضوء اتجاه أو مسلك يتسم عادة بالتنسك والزيف والوهم ، تحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

الجنة التي تستحضر الوجود على ما هو عليه أو بالأحرى تحاول أن
تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هذا التحليل الوجودي
أو الأساسى ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الوجود المعروف أو القابل
للمعرفة بالبناء الأسمى للآنية . هذه العلاقة الأصلية التي تربط الإنسان
بالأشياء هي الموضوع الأساسى الذى تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهى
فى صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التي يتميز بها الإنسان من حيث
هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء .
فالأصل أن الإنسان موجود « بالقرب » من الأشياء ، لأنه فى الأصل موجود
« متخارج » أو « متواجد » ، أى موجود على الدوام « خارج » نفسه ،
على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة فى اللغات الأوروبية الحديثة^(١) .
ولمنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين للماهية الحقيقة^(٢) أن
فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود
— فى — العالم » التي نعرفها فى « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى
أن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو والتمه الى بأكثر مما تفعل الثانية: صحيح
أن هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — فى —

(١) وهى كلمة existence المعروفة التي يحب هيدجر دائماً — كما قد سنا فى هواش
سابقة — أن يضعها على هذه الصورة التي تفيد الوجود — فى — الخارج EK — sistance .
(٢) انظر مقسمة الترجمة الفرنسية ، ص ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الموجودات كأن يوجد مثلاً « بجانب » البيوت والأشجار والجمع — بل الأخرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الموجودات أو بعضها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائماً خارج نفسه وبالقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شيء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأساسى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجوداً قادراً على الكشف ، أى موجوداً منفقحاً غير منطوق على نفسه أو منفلق بين جذران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالقرب من سائر الموجودات . هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجاً . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الإنسان هو الذى « يخلق الحقيقة » أو « يصنع مضمون الأحكام الحقة التى بصورها » . بهذا نصل إلى ملاح جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العامين الفيلسوفيين اللذين نشير اليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبقيها الآنية نفسها هى التى تنجيج لها انقشال الموجود من العدم والماء الأسمى . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تباع هذا الحد من الغلوه فهى تنظر إلى الموجود فى ذاته وتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) ! التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبقي

نفسها فيسمى متصل لتحقيق إمكاناتها وتفسير الأشياء في عين الوقت ،
قد أصبحت الآن تدل على خاصية أخرى تختلف عن سابقتها اختلافا شكائيا
على الأقل ، وتجعل الآنية دائما بالقرب من الأشياء ، كما تجعل للأشياء دلالة
في ذاتها . صحيح أن الوجود والفهم لا يزال لهما نفس المعنى . ولكن
الكلمة التي تؤكد المعنى المشترك لم تعد هي « الاستباق » أو إلقاء الوجود
الإنساني بنفسه في مشروعاته ، بل أصبحت هي الانفتاح على الوجود
بوجه عام .

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التي اختفت حروفها من
النص الذي ساقدمه لك ، لم تغب روحها عنه تماما ، فهي الآن مطوية في
فكرة الخضوع للوجود أو تركه يوجد ويكون ، وهي كذلك متضمنة في
القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما يفتح عليه عن طريق « مسلكه »
ويبقى بعد كل شيء أن هذا النص يبرر الرأي الذي ذهب اليه الفيلسوف في
كتابه الأكبر^(١) من أن الآنية هي التي تكون الحقيقة بفعلها السكاشف—
ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية في ضباب الغوض حتى جلبها
« مادية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

قس على هذا قضية أخرى أشار إليها « الوجود والزمان » ثم جاءت
« مادية الحقيقة » فأضمت عليها معنى مختلفا ، ونقصدها القضية التي تحدد
حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الوجود على

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٠ .

ما هو عليه وفي كليته — وعلى هذا الكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية — يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمسلك الذى يسميه هيدجر « ترك الوجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذى يقينا السقوط والتورط فى اتخاذ الوجود الجزئى مقياساً لكل وجود ، وهو أمر نتعرض له على الدوام فى حياتنا اليومية ونصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يتسنى لنا الكشف عن الوجود فى كليته ولا القرب من حاله التى هو عليها إلا بتدر ما نتبعد بأنفسنا عن الوجود الجزئى ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يطمح أن يحقق الحلم القديم الذى تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »^(١) — وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة — أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الوجود على ما هو وفى كليته — سوى تأكيد لحقيقة وجودنا الخاص الذى حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر — دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأننى أوجد الوجود الحق ولأننى أكون أنا نفسى .

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوته فى قصيدة من أعذب قصائده فى الديوان الشرقى ومي
« حنين مبارك » فى هذين البيتين المعروفين :
ان لم تحقق هذا ، أن تموت لكى تكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيقاً متعباً ، يهيم على
الأرض المظلمة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التي يوشك هيدجر أن يكررها في كل سطر يكتبه ! ان اللغات الأجنبية توردها الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العربى . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى تتحدث عن وجود الإنسان والحيوان والمعدن والنبات . إنها جميعاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذي يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها . هذا الوجود هو الوجود الأول ، الأصل ، أو إن شئت فمر الوجود العام أو الوجود باطلاق^(١) ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نمحيا في أفقه ومجاله كلما التفتينا بالموجودات . غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا ننغمس عادة في بحر الموجودات وننشئت بينها ، بحيث يندر أن يكون ماثلنا في منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها في حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التي يقول فيها ان الإنسان ليمتشت في الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه^(٢) . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

Das Sei schlechthin .

(١)

(٢) وردت هذه العبارة في مخطوطة محاضرات هيدجر التي ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهي محاضرات لم يبلغ الى علمي انها نشرت في كتاب . وقد أوردها المترجمان الفرنسيان لاهية الحقيقة ، ص ١٩ - ٢٠ .

الذى يؤدى إلى الوجود . ويضيف هيدجر إلى هذا قوله : « انه لا يتم بالوجود الذى يصل اليه إلا من جهة تحديداته أو تعيناته لا من جهة أنه « يوجد » أو « يكون » . وهو يكتفى بالنظر اليه من حيث هو شيء ، يكتفى بتنظيمه وترتيبه ووضعه فى شبكة من العلاقات . الإنسان الغارق فى حياته اليومية لا يكثر « بوجود » الأشياء ، ولا يعنيه أن تكون مؤسسة على « الوجود » . ان كل حمة واعتماده موجه إلى الوجود . أو الوجود فهو غريب عنه . انه الزمن السيء والزمن السيء يكتفينا ، أما « وجود » (كينونة) هذا الزمن فلا وزن لها عندنا . ذلك هو الاسم الذى نخلعه على الوجود . يجعل كل موجود « يوجد » ، يختلط — بتسميته نفسها — مع التحديدات والتعينات التى تقوم عليها العلاقات المتبادلة فى نشاطنا العادى . بيد أن كل سلوك بشرى يعمل على اندلاع شرارة هذه التقيضة التى تقوم على معرفة الإنسان للوجود ونسيانه الوجود . انه يتقدم بخطى حثيثة نحو الوجود ، ولكنه لا يبلغ من نفسه أن يركز على الوجود ذاته » . لا ريب فى أن هذه العبارات — التى لا يفتأ هيدجر يكررها بصور مختلفة فى كتاباته المتأخرة — لا يمكن أن تفهم إلا فى سياقها العام . ولكنها قد تنجح على كل حال فى الوفاء بالغرض الذى نقصده منها ، وهو إلقاء شيء من النور على معنى كلمة « الوجود » التى نخشى أن تلتف حولها ظلمات السر من كل ناحية ...

• • •

والعمل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلقى

بعض الضوء — والضوء أو النور أو الإضاءة هي كلمة هيدجر الأخيرة فيما يبدو! — على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتسكاد توحى بقرب هيدجر من « ملكوت » التصوف والإشراق والروحانية ، وإن كان هو نفسه يصر على رفض هذا الظن كل الإصرار ... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانكشاف في هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكورية القديمة عن « النور الفطري » التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري ، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنتورا وأصحاب الإشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العاوى ليكون شرطاً للمعرفة الحقة ؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدجر نوعاً من النور الفطري أو الطبيعي . وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذى يخلق المعنى ويوجد الحقيقة ، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذى يفهمه أصحاب الكيمياء من هذه الكلمة) ! لأنه هو الكائن الوحيد الذى يمتلك القدرة على التواجد ، وبهذا يضاف على نفسه المعنى السامع فى كل الموجودات .

قلنا إن الانصراف إلى الموجود الجزئى فى غمرة الحياة العملية يحمل معه نذير السقوط والزيف . ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن هناك علاقة جدلية قائمة بين معنى الموجود الجزئى ومعنى الموجود فى كليته . وإذا كانت حياتنا اليومية والعملية واقعة تحت رحمة الموجودات الجزئية ، عاطلة من القدرة على الكشف بمعناه الصحيح ، فهى مع ذلك تظل محتفظة بعلاقة ضمنية تصلها بالموجود فى مجموعه . ولعل من أعجب سمات الوجود الساقط فى الزيف

والضلال أنه يسمى بكل جهده لنسيان هذه العلاقة أو تناسيها ، ويدع الموجودات الجزئية تتحكم فيه وتسيطر عليه بحيث يقوه بينها ويضعف. والغريب حقا انه ينجح في محو هذه العلاقة الأصلية أو نسيانها تمام النسيان! والأغرب من هذا أن الموجود الجزئي نفسه يقتص منه فيغنى عنه معناه الحق ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن ينكشف للإنسان الفارق في دوامة الحياة اليومية وضروب النشاط العملية حتى ينظر إلى علاقته الجدلية بالموجود في كليته نظرة الاعتبار .. ولعل هذا أن يؤكد لنا أن الأصالة — أى ترك الموجود يوجد في كليته وعلى حاله التى يكون عليها — هى الشرط الذى لا غنى عنه للتكشف والانكشاف ..

كل ما قلناه الآن يفرض علينا أن ننظر إلى مشكلة اللاحقيقة نظرة أصيلة . فالرأى التقليدى الشائع عن اللاحقيقة يتصورها على معنى الخطأ وعدم الصواب ، أى ينظر إليها كأنها هى الوجه العكسى الآخر من التطابق والاتفاق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل . غير أن اللاحقيقة بمعناها الأصيل تختلف عن هذا كل الاختلاف . أنها الوجه الجدلى المقابل للتحقيقة ، وترتبط بالتحقيقة الأصلية أو الأساسية فى وحدة ماهوية أصيلة . فإذا صح ما قلناه من أن الحقيقة لا تتكرر إلا فى وجود الموجود ، وإذا كنا لا نصل إلى وجود الموجود إلا من خلال التقابل الجدلى بين الموجود الجزئى والموجود الكلى ، فإن من الصحيح أيضا أن يكون تكشف أحدهما ملازما لتعجب الآخر ، أى ملازما لللاحقيقة . غير أن هذه اللاحقيقة المبدئية المحتمومة يمكن أن تنقلب بدورها إلى صورة من الصور العابرة لللاحقيقة (والخطأ بمعناه الشائع فى أسلوب المعرفة

هو إحدى هذه الصور). ويتم هذا التشوه أو هذا الانقلاب نحو اللاحقية عندما يتراخى التوتر الجدلى الذى أشرنا اليه وتنغمس الآنية انغماسا تاما فى أحد طرفي التوتر الذى أشرنا اليه وتنمى الطرف الآخر كل النسيان. والواقع أن هيدجر لا يعنى فى هذه الرسالة إلا بوجه واحد من وجوه هذا هذا النسيان، وهو الوقوف عند الموجودات الجزئية والانصراف إليها، ويرى فى ذلك خطراً كبيراً يتهدد الحضارة الغربية. وقد كان حريا به أن يلتفت إلى خطر آخر — لعله لا يهدد هذه الحضارة بنفس الصورة الملحة لأنه لا يزال بعيداً عن القلوب والأذهان — ألا وهو خطر الهروب الكامل من الموجود الجزئى إلى ضباب « الكلية » والتعميم والخيال والصوفية السلبية والأحلام الرومانسية التى تكون فيها كل الأبقار سوداء (على حد تعبير هيجل) ! وهو خطر طالما تعرضنا له فى الشرق وطالما خلغنا عليه أسماء رنانة كالزهد والمثالية والتفانى فى سبيل المبادئ الخالدة ! ولعل الفيلسوف الفرنسى المعاصر إيمانويل ليفيناس قد تنبه أيضا إلى هذا الخطر فوجه فلسفته كلها من الوجود إلى الموجود (كما يقول عنوان أحد كتبه وكما يتكشف له فى الوجه الإنسانى) فقلب البناء الهيدجرى كله على رأسه ! مهما يكن من شئ فإن مشكلة اللاحقية ، شأنها فى هذا شأن مشكلة الحقيقة التى لا تنفصم عنها ، قد تطورت فى هذه المرحلة من تفكير هيدجر بعد مرحلة « الوجود والزمان » — ولا عجب فى هذا بطبيعة الحال . فقد

اتسع نطاق الاشكال الذى يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبعدت أعاقه ...

يعرف قارى هيدجر أن كتاباته ورسائله ومحاضراته تتميز بالبناء الشكلى المحكم . كما يعرف أيضا أن الإلزام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لنهم مضمون النص والنفاذ إلى أغوارهم ، وتلمس الطريق الذى يهديه فى متاهاته ويصل به إلى لحنه الأساسى الذى تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويعات عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذى يأخذه عليه الشارحون أضف إلى هذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المناطقة بالمصادرة على المطلوب ، إذ يفترض صحة النتيجة فى بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التعايل على الكلمات أو التمسك فى الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أو الغموض والإرباك المتعمد .. ولمل خير السبل لإنصاف الرجل والبعد عن مزلق الاتهام هو محاولة فهمه « من الداخل » . وعذه ضرورة يفرضها أسلوبه فى الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات . فكلمات كالحرية أو الوجود أو الحقيقة تكتسب على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذى تعودنا عليه أو تعلمناه من التراث . ولو أصررنا على قراءتها بمنظار معانيها التقليدية لكانت النتيجة الوحيدة هى الوقوف على بابه وقفة الشحاذ أمام قصر الأمير أو الرقيب فى محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للنجاة من هذا المصير خطوة خطوة فى داخل المتاهة ، وتلمس الخيط الهادى الذى أنقذ

ثيسوس من فم الوحش الخرافى (الفنتور) ، وعرض أفكاره وتأملاته ومراحل استدلاله فى صبر وأناة .

نود قبل كل شىء أن نشير إلى الروح السقراطية التى تتفاعل فى ثنايا هذه الرسالة وتبث الحياة والحركة الجدلية فى بنيتها ، وتشد حلقاتها وتتجاوزها فى آن واحد . ولعل السباحة فى تيار هذا الجدل الحى أن تكون أهم من الوقوف عند نتائجه ، لأن الفتاوى لا تسكتسب معناها الحق إلا من انقاس التطور الذى يحركها وينفخ فيها شعلة الحياة . والأمر يعتمد بعد كل شىء على الدخول فى دائرة هذا الفكر والتحرك فى مجاله والحوار مع إشكالاته والمشاركة فى محنة السؤال ولو كلفنا العمر كله ! ولا بد فى النهاية من أن تثب الوثبة التى تحتها علينا مخاطرة اللقاء مع كل فكر جاد !

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوثبة . فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لاعلى «الحقائق» المألوفة ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية . وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج ، والنظر إلى مشكلة الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون « الحس السليم » (الفهم العام أو الذوق الفطرى) . هذه مسألة أساسية لا يفئأ ينهنا إليها منذ البداية ، بل اننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر أن هذا الحس السليم أو ما شئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الفلاسفى

إنه ضيق الأفق ، معصوب العينين ، عاجز عن العلو إلى الأسئلة الأخيرة أو الفوص في أعماقها ، مطمئن إلى القريب المحسوس الذي يلمسه أو يقبض عليه بكتلات يديه . وهو إلى هذا كله عنيد مكابر ، متشبث بحصنه الحصين في داخلنا ، ومن أصعب الأمور أن نطرد شيطانه المقيم في نفوسنا مهما تذرعنا بالرق والتائم ونثرنا البخور والأدعية لإخراجه من قمقه !

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأنتا لا نستغني عن الرجوع إليه في شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التي يستند إليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطقات فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم ، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . قصة الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيجل ونيتشة . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض في أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعي — أو الموقف الطبيعي بتعبير هسرل — الذي يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث في الماهيات والعودة للبدايات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال ، ويصر دائماً على أن كل شيء واضح مفهوم وعلى ما يرام هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التي لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التي تحول دون التفكير في مشكلاتها تفكيراً جديراً بالنظر الفلسفي . وهي عقبات يضمها « تفكير » الحس السليم أو

الفهم العام الذى يحتم علينا أن نبدأ بقهره والعلو عليه إلى مستوى فكرى آخر لا ينفر من البحث فى الماهية ولا يفزع منه ! وتحديد الماهية أمر عسير محفوف بالصعاب ، فليست الماهية بالطبيعة الماثلة على الدوام فى أفق تفكيرنا ومعرفتنا . وإنما هى الطبيعة الخافية التى لا تكتشف بغير الجهد الجهد ، يبذله فكر اختار أن يرتفع فوق يقين الحس السليم وبداهة الحياة العملية . هكذا يدفع هيدجر الاشكال ويحرك السؤال . انه يثير الاعتراضات الممكنة من جانب « الفكر » اليومى على جدوى البحث عن الماهية . فهذا « الفكر » الذى يزعم أنه يصدر عن حس سليم (لم يقصر هيدجر فى الاعتراف به وبيان ضرورته ولا قصر فى اتهامه بالعمى والصمم) ! يدعى أن الأمور التى يغفلها السؤال عن الماهية هى بعينها الأمور الواقعية التى يجب أن تبقى بمنجاة من الشك ، أى هى الأمور التى تتصل بحقيقة الحس السليم نفسه ! والحس السليم « يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الإهابة ببداهة دعاويه واعتراضاته » . ولا جدوى من دخول الفلسفة فى جدال معه ، لأن كل جدال يفترض أساساً مشتركاً بين الطرفين ، وهذا الأساس لا وجود له على الإطلاق . كما أن البحث فى حقيقة الحس السليم نفسه يستلزم النظر فى ماهية الحقيقة من حيث هى كذلك ، أى الحقيقة التى ينبثق عنها كل ما يحمل صفة الحق أو يدعيه لنفسه . فالحس السليم مدان فى كل حال .

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذى يتحملة الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان الفيلسوف يتجه إلينا بأسؤال حتى نصبح نحن السائل والمستؤل . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نقبضه لتحذيره حتى

ننتشل أنفسنا من برائن الجس السليم ، وندير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن نبليغ هذا حتى نشعر بالحنة : حتى نعرف أننا نحن الممتحنون .

* * *

بعد التمهيد للسؤال وإيقاظ شعلة الأشكال يبدأ الفصل الأول بالحديث عن التصور الشائع عن الحقيقة . هذه التصور الشائع — كما يفهم من اسمه — يعلن عن نفسه بنفسه كأنه أمر بدهي . ولكن جذوره ممتدة في أرض التراث الفلسفي منذ العصر الوسيط الذي يمتد بدوره إلى بعض العبارات المأثورة عن أرسطو . ورجعة هيدجر إلى التراث لا تعني أنه سيتناول المشكلة تناولاً تاريخياً ، فما كان في يوم من الأيام مؤرخاً للفلسفة بالمعنى المألوف من هذه الكلمة . انه يلتبس من التاريخ والتراث « شهادة » ، ويستمد منهما دليلاً على معنى الحقيقة المتأصل في نفوسنا جميعاً .

ما تحديد الفكر الشائع بين الناس لمعنى الحق ؟ انه التوافق والصحة ، التطابق والصواب . علام يقوم هذا التحديد ؟ يقوم على تحديد أسبق منه تكون عند المدرسين في العصر الوسيط . ليس الأمر وليد الصدفة . ولا هو شيء ، تقصد به الموازنة التاريخية . فالواقع أن هذا التصور الشائع لم يكن تصوراً متمسكاً منبت الجذور عن الماضي . انه نتيجة تمخضت عن تفسير قديم لوجود الوجود . وإذا كان هذا التفسير قد نسي أو أصابه الوهن وسوء الفهم ، فإنه لم يفقد مع ذلك أثره القوي على تفكيرنا وحياتنا اليومية . نحن جميعاً — من قصد أو غير قصد — نفهم الحقيقة بمعنى التطابق . ولكننا

نفسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد نسى كذلك عبارة القديس توماس الأكويني التى ختمت على هذا الفهم بختمها المعروف : « الحقيقة هى تطابق الشئ مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشئ الذى نحكم عليه . ولكن هل نظلم أرسطو وننسب إليه شيئا لم يقله ، أم نأخذ منه رأيا دون رأى ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »^(١) . حين قال : « ليس الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحوه من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح الكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيتا (الكتاب العاشر)^(٢) من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه المعلم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفا^(٣) ، وبوصفها تطابقا^(٤) . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى يفهم تجاوزه .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك « السؤال عن الحقيقة » فى هذا الكتاب .

(٢) أى كتاب الـ θ (الثيتا) من ميتافيزيقا أرسطو .

(٣) باليونانية ἀληθεία (البثون) أو الكشف واللاحج .

(٤) باليونانية ὁμοιωσις (هومويوسيس) أو التوافق والتطابق .

بعد العرض الأولى لتصوير الحقيقة بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتي دور الفصل الثانى لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالاته العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذى سيؤدى بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكنا ؟ والحق ان الإجابة على هذا السؤال الأساسى هى التى ستلقى الضوء الغامر على مشكلة الحقيقة بأكملها : الحقيقة هى الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

هل نفهم من هذا أن هيدجر يرفض مفهوم الحقيقة بمعنى التطابق أو يتحفظ فى قبوله ؟ الواقع أنه لا يرفضه ، وإنما يرجع به إلى « أساسه » الأول الذى يجعله ممكنا . وهذا شيء لسناه وكررناه أكثر من مرة .

يرى هيدجر أن توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء هو نوع من « التكافؤ » . ولا يعنى هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئا (فالمباراة أو القضية التى تحكم على القطعة النقدية بأنها مستديرة لا يمكن — كما قدمنا — أن تصبح هى نفسها قطعة نقدية) ! بل معناه أنه يتخذ بالقياس إلى الشيء علاقة من نوع خاص ، هى علاقة نعبر عنها بقولنا : على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك . والتمثل أو الاستحضار هو جوهر هذه العلاقة . والتمثل هو « جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا » ، أى التعبير عنه بما هو كذلك وبمحالته التى يظهر بها . والشرط الذى يعتمد عليه التمثل هو أن يوضع الكائن القائم بالتمثل فى « النور » الذى يتيح للشيء أن يظهر له . هذا الشيء المتمثل يتجسم عليه أن « يقطع أو يتخلل

بجالاً مفتوحاً في مواجهةنا » . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخرج » ، على وضع نفسه في مجال المواجهة ، على « الاستحمام » في ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه في مجال المواجهة لا بد إن يواجه شيئاً سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يقف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكاً .

لا يحظرون ببالنا أن هذه نسخة جديدة من التصور التقليدى للحقيقة . فالفيلسوف ينتقل الآن من مفهومى التطابق والتكافؤ المعروفين إلى مفهوم آخر جديد لا غنى عنه لإمكان قيامهما ، ألا وهو المفهوم الذى أطلق عليه اسم « الانفتاح » . بهذا يتجاوز التصور التقليدى الذى جعل الحكم مكان الحقيقة ، كما يتغلب في نفس الوقت على الصعوبات التى واجهتنا في ختام الفصل الأول .

• • •

غير أننا لم نفرغ بعد من كل الصعوبات ! فعلى أن نخطو خطوة أبعد لنعرف ما هو الأساس الذى تقوم عليه الإمكانية الباطنة لانفتاح المسلك ، أو ما الذى يجعل المسلك يتخذ الوجود معياراً لأفعاله . صحيح أن الإنسان مفتوح بطبيعته على الوجود . ولكن ليس يلزم عن هذا أنه مستعد بطبيعته للخضوع له واختياره معياراً يهتدى به في أفكاره وأفعاله . ما السبب في هذا ؟ ومن أين تتأتى له هذه الإمكانية الباطنة ؟

• • •

الفصل الثالث يتولى الإجابة على هذين السؤالين ، محاولا تفسير هذه الامكانية وبيان الأسباب التي حددت ماهية الحقيقة وقصرتها على توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء ، على نحو ما رأينا في التصور التقليدى الذى تقدم الحديث عنه . وهيدجر لا يرفض هذا التصور كما قدمنا ، ولكنه يوضح كيف انتهى — على الرغم من قصره البين — إلى الظهور فى صورة التعبير الكامل عن ماهية الحقيقة .

ان ما نسميه بالتطابق أو التوافق بين الآنية والموجود الذى تتمثله لا يتحقق حتى « يحمر » الإنسان ليكون أهلا للدخول فى المجال المفتوح الذى يمكن من خلاله أن يتم ظهور ما يظهر له ، بيد أن الإنسان لا يمكنه أن يحمر نفسه إلا إذا كان حراً : « ان انفتاح المسلك ، وهو الذى يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . إن الحرية هى ماهية الحقيقة » .

هذا أمر طبيعى لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نسيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن نفهم الحرية بمعناها التقليدى من حيث هى حرية القبول أو الرفض ، والسلب أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور فى أذهاننا وتغم الحرية فى مجال الحقيقة الذى يبدو غريباً عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف تخضع الحقيقة للتعسف والهوى والذاتية ؟ لا بد إذا أن تفهم الحرية فهما آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه . وهذا هو الذى يقصدى له الفيلسوف فى الفصل الرابع من رسالته .

ما الحرية ؟ سؤال ضخم . ولكنها ليست مقطوعة الصلة بماهية الإنسان . وإذا كان التصور الشائع عنها يجعلها خاصية من خصائص الإنسان ، بحيث يملكها ولا تملكه ، فإن علينا أن نبين الارتباط الأساسى بين الحقيقة والحرية ونبحث ماهية الإنسان بحثاً يضعنا فى المجال الذى تنفتح فيه الحقيقة بصورة أصيلة عن ماهيتها .

ألا نلصق هنا نوعاً من الدور المنطقي ؟

ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر ماهية الحقيقة فإذا به يقرر فجأة أن ماهية الحقيقة هى الحرية ؟! ونحن سألناه : وما الحرية ؟ إذا به يفسرها عن طريق ماهية الحقيقة التى يزعم أنها أشد منها أصالة ؟

سيبقى هذا الدور قائماً ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسم والتمييز . ولو نظرنا إليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحى به عبارته .

يؤكد هيدجر — بأسلوبه المعهود الذى لا يخلو من التقرير قبل الأوان ! — إن ماهية الحقيقة هى الحرية . ومعنى هذا أن الانفتاح لا يقوم إلا على الحرية . ولكننا من ناحية أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتجه ببصرنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا فى « المجال الذى تنفتح فيه الحقيقة عن نفسها » وتحضر بنفسها حضوراً أصيلاً . بهذا يمتنع الدور لامتناع الاستدلال . فماهية الحقيقة لن تكون نتيجة برهان ولا ثمرة استنباط . وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة « لولبية » ترتب شيئاً على

شئ ، فإنما يفعل ذلك لئسكى يمهد « لتجربة » الحقيقة ويعمدنا « لرؤيتها » .
 ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالثبات والبقاء
 ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة
 لكي يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .

ليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي
 قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف
 الموجود أو لا تحجبه (اليثيا) ^(١) . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن
 أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد » ^(٢) ، و « هبة النفس
 للموجود » ، بنفس المعنى الذي نقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه
 للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان « يهب نفسه للمفتوح — وانفتاحه » .
 وهو لا يحقق معنى الحرية — أى لا يترك الموجود يوجد — إلا إذا
 « تعرض » للموجود ، على نحو ما يتعرض لدفء الشمس أو تقلبات الطقس .
 والتعرض هنا يساوى القول بالموجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج
 نفسه بالقرب من .. أى هو الخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية
 الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه
 بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

(١) باليونانية ἀληθεια .

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد التغلغل عنه ولا عدم الاكتراب به ، بل يفيد التوجه اليه
 والانفتاح عليه . وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه ، بل هو الذي يجعله آتية .
 بحق ، أى يجعله كائناً معدداً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يفر كل الموجودات ، أى « بالحق » .
 كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف للاعتجاب ..

يفتقد الحرية (أى الإنسان المنغلق على نفسه ، العاجز عن الخروج منها والقرب من غيره - وبالتالي من ذاته -) لا يملك القدرة على هذا التعرض ، أى لا يوجد على الإطلاق ..

بهذا التعرض - الذى يفتح الموجود نفسه أن ينكشف - يعبر الإنسان عن إنفتاحه وبؤكده « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للموجود أن يوجد على ما هو عليه وفى كليته (وهو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الموجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أنى إنجه ببصره أيقظه من سباته وغمره بنوره .. « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده - فى - العالم هو الكائن المنار والمنير .. »^(١)

هكذا يتضح ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست شيئاً يملكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه ، وإنما هى التى تمتلكه . أنها تؤسس علاقته بالموجود ، وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ . فالتاريخ يبدأ بالوجود (أو الحضور) ، والوجود يبدأ بالموجود الذى يتخارج أو يتواجد . لهذا لا يعرف الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً . ما السبب ؟ لأنه يفقد العلاقة التى ذكرناها بالموجود ، لأنه لا ينفتح عليه ولا يتعرض لانكشافه ..

بهذا يصبح البحث عن الحقيقة الأصلية بحثاً تاريخياً بالضرورة ، بل يصبح بحثاً عن أصل التاريخ ، بل عن لحظة ابتدائه ، عندما تنفتح الإنسانية على

حقيقة الوجود كله وتنتجه إليها وتلتزم بها وتصونها وترعاها . في هذه اللحظة نفسها عرف اليونان أن الوجود هو « الفيزيس » (الكينونة المتفتحة النامية) وبها بدأ تاريخ الغرب ...

بيد أن الإنسان قد لا يترك الوجود يوجد في كليته وقد لا يمثله أو يلتزم بحقيقته ، بل نراه « يغطيه » ويزيفه ويشوّهه . عندئذ ينتصر « المظهر » انطباع وتسود اللاحقيقة . عندئذ تنشأ مشكلة اللاحقيقة ، لا على المعنى الذى يفهم عادة من أنها مسألة ثانوية لاحقة لمشكلة الحقيقة - كأن تكون نتيجة مترتبة على الخطأ كما يتصور الحس السليم ، أو على الغفلة وعدم الانتباه إلى بساطة الحقيقة وتميزها كما يتصور اسبينوزا - بل بمعنى ارتباطها الأساسى بالحقيقة ، وكونها خطوة حاسمة على الطريق المؤدى للكشف عن طبيعة الحق: « ولهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجـالـه الأسمى إلا إذا استطاع كذلك - من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة - أن يضم التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية » . من هذا المنظور الجديد يبدأ الفيلسوف دراسة ماهية الحقيقة فى الفصل الخامس من رسالته.



ليس ما يقدمه المؤلف هنا عن الحقيقة على ضوء اللاحقيقة مجرد تكرار لما قدمه على ضوء الحرية . فنحن نصادف الآن فكرة جديدة لم ترد من قبل. تلك هى فكرة « التأثر » التى يضاف عليها الآن معنى جديداً غير معناها الذى عرفناه فى كتاب الوجود والزمان حين جاءت فى سياق تحليله لحالات الوجود وكون الآنية ملقى بها فى العالم (والكلمة الأصلية - كما ذكرنا فى هامش

النص — توحى بضبط الأوتار والتوفيق بينها لإخراج الصوت أو اللحن المرجو ..) . ولكن التأثير هنا لا شأن له بكلمات النفس ولا بأحوال الحياة النفسية ، وإنما يتصل بما سبق الحديث عنه في الفصل السابق عن التعرض المتخارج . أنه في النهاية أسلوب محدد من أساليب الوجود يؤثر علينا ويوجهنا ويتحكم فينا ، كما يدخلنا في علاقة مع الموجود في مجموعه و كليته ويحول بيننا وبين الضياع في هذا الموجود الجزئي الخاص أو ذاك . ولكن ما هو هذا الموجود في مجموعه و كليته ؟

ليس هذا الموجود الشامل مجرد « حاصل جمع » لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين « كل » الموجودات المعروفة في الواقع وفي لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العالمية . أن الوجود الكلي الشامل هو الذي يتكشف لنا من خلال التأثير ، وهو الذي يؤثر علينا ويحددنا وأن بقى هو نفسه غير تحديد^(١) فنحن في مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له « نتأثر » بالموجود في كليته ونستمر فيه . ولكن هذا التعرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم الحرية . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك الحر للآنية يؤدي بالإنسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل في نفس الوقت على حجب الوجود بكليته . هكذا يلتقى الموجود الخاص بالموجود الكلي العام في ضباب

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثير Stimmung وفعل التحديد bestimmen ينحدران من جذر واحد . .

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الوجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، تحجب الوجود الكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن ننحى عن أنفسنا هذا الحجب نفسه . وتلك هي محنة الانسان في هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالوجود الجزئى الخاص وأصبح — أوكاد — يعيش في حالة نسيان الموجود في كليته ، بل في حالة نسيان للنسيان !

وهذا هو الذى — نث أيضاً في « الميتافيزيقا » الغربية على مدى تاريخها الطويل . صحيح أنها كانت تسأل عن الوجود بما هو موجود ، وكانت في مراحل تطورها المختلفة تخلع عليه معانى مختلفة ، ولكنها لم تحاول أبداً أن تفكر في التحجب أو تجعل « السر » موضوعاً لها . ولهذا ظلت هائمة في ضلال الموجودات بعيدة عن حقيقة الوجود ومعناه ..

* * *

ويأتى الفصل السادس فيتناول تحجب الوجود الكلى وخفاءه . إن القضية الآن هي قضية اللاحقية الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نبهنا همدجر في نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقية ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداها دون السؤال عن الأخرى .

لاشك أن الحسن السليم أو الظن الشائع سينعثر في فهم هذه الصفحات سينشبت بطريقة المباشرة في النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط في الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لاتزدهر أبداً على السطح ، ولأن السر يمكن دائماً في الأعماق . وعشنا تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر ! — أن تبلغ اليه عن طريق الفكر
اليومى المعتاد وما فطر عليه من تعجل وحساب ، وتنفر عن كل ما تشتم منه
رائحة الإشكال ، (١)

ومع هذا كله فإن التخلي عن التفكير الشائع لا يكفي وحده للولوج من
باب التفكير الماهوى ، وإنما هو مدخل ضرورى وحسب . ويرجع هذا إلى
أن الأفكار الحققة نادرة . فهى ليست من صنع الفكر وتأليفه . نأ أنها لا ترقد
فى الأشياء رقدة الجهر على سطح الأرض أو الحصة فى عمق الماء . أن
الإنسان يكون العديد من الأفكار ، غير أن هذه الأفكار ليست هى الأفكار
الأصيلة . فالأفكار الأصيلة تقدم للإنسان ، توهب له ، حين يضع نفسه فى ذلك
الانتباه الحقيقى الذى هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خليق بالفكر . (٢)

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . إننا نخطئ خطأ بالغاً إذا
تصورنا أن اللاحقيقة مجرد صورة باهتة كما نتصور الظلام بالقياس إلى النور
والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير . ليست اللاحقيقة هى عكس

(١) هنا نجد نوعان من التلاق بين هيدجر وهيجل فى رفض « المباشر » ، على الرغم من
اختلاف رؤيتهما . فـ هيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الشائع الذى يجرد كل شئ واضحاً
لايحتمل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية . أما هيجل فيؤكد فى الفصل الاول من
ظاهريات الروح أن النظر المباشر — لهذا — والـ ذاك — يعجز عن بلوغ مستوى الوعى
أو الشعور وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التى هى فى صميمها توسط (انظر
مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) عن المحاضرات التى ألقاها هيدجر سنة ١٩٤٤ واقتبسها المترجمان الفرنسيان فى
مقدمتها لماهية الحققة (ص ٤١) وأعلمنا أن تكون محاضراته التى نشرها بعد ذلك تحت
عنوان « ماهو الفكر ؟ »

الحقيقة أو سلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين . فكيف تتصور هذه « اللا » التي تسبق كلمة « اللاحقيقة » ؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا في الفصل السادس والفصول التالية في كلمات كاللاماهية واللاتحجب ١) .

لا شك أن القارئ س يدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب المادية فهي تميلنا إلى مجال أصلى (يفترضه أسلوب التفكير المادى وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكثرث به ١) هو مجال التَحْجَب ، وهو مجال أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . في ظهور نطاق هذا المجال — الذى يتصل به الانسان دائما على نحو أو آخر ونقف منه موقفا لا يبلغ أبدا مستوى الوعى — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نقرب قليلا أو كثيرا من الوجود .

إن حقيقة الوجود أسبق من كل حقيقة متعلّقة بالموجود ، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية . هذه الحقيقة الأولية حاضرة دائما بصورة أو بأخرى ، مهما تكلفنا من الجهد لتجاولها ، ومهما تصور الانسان أن كل علاقة بالوجود قد اختفت ، ومهما دخل في روعه أنه نسى الوجود وصار غريبا عنه . ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار ، مهما حاولنا إنكاره والانصراف عنه . و لو كف الوجود نوره فكيف ينسى للانسان أن يتعرف على الموجود الخاص الذى لابنى عن السعى وراءه ، كيف يتأقن له أن ينطق فعل يوجد أو « يكون » ؟ — وهو أهم كلمات اللغة وأكثرها ابتذالا في

من خلال «ترك — الوجود — يوجد» يكون هذا الوجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الوجود الخاص وظهوره يلزمه احتجاب الوجود في كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة العويصة . « في الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الوجود بكليته ، يكون الاحتجاب » . لابد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللا حقيقة . فلما كانت الحقيقة هي الكشف (أو بعبارة هيدجر الخيفة هي الترك المتخارج لوجود الوجود) فلا بد أن تنطوي على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثاني . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفا ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لا معنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذي سيبدده النور ، وأن ظهور « الآنية » يكفي لتبديده ، إذ لابد من القول بأنه كامن بالضرورة في صميم الآنية ، وأنه محبوب عنها بحكم طبيعتها . فالإنسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والخفاء يلزم إنكشاف الوجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن في الآنية الإنسانية بقدر ما تكون هذه كاشفة . ولا يخطرن ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الإنسانية » لكي تنصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها في فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلا لكلمة « الذات » المعمودة في نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذي يتميز قبل كل شيء بأنه « موجود — في — العالم » ، ومن ثم الإنسان ليس هو السيد المتحكم في الاحتجاب ولا في الكشف بل إن (م ١١ — هيدجر)

هذين هما اللذان يسودانه وتحكمان فيه . وهذا هو الذى توحى به العبارات
القالية التى تأتى فى بداية الفصل السادس الذى نتحدث عنه :

« إن التعجب يمنع « الأليثيا » من التكشف ، بل لايسمح لها بأن
تكون « ستميريزس » (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخض
ما يخصها . » أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى
التعجب) أقدم من ترك الوجود نفسه ، الذى يحجب أثناء قيامه بالكشف،
كما يتخذ موقفا من التعجب » .

لابد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا
كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن اللاحقية
ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لاتكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقية
علاقة تضاد منطقى . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا
أن الحقيقة - على العكس مما يظن رأى الشائع - تتأسس على اللاحقية ،
وأن هذه - بوصفها لا ماهية الحقيقة - تميل إلى ماهية أسبق . وإذا كان
الانسان على علاقة مستمرة بالتعجب ، فلا بد من القول بأنه يوجد دائما فى
اللاحقية وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادرا على الكشف .

ولكن التعجب يؤكد نفسه - كما سبق أن رأينا - فى كل ترك -
الموجود . فترك - الوجود يحجب الموجود بكليته . والموجود بكليته هو
المتعجب . ولما كان ترك - الموجود يقيم بالضرورة علاقة بالموجود بكليته
الذى يظل فى هذه العلاقة على احتجابه ، فإن هيدجر يؤكد مع ذلك أن
« ترك - الموجود يحقق تعجب المتعجب . وهذا هو الذى يصفه بالسر - فليس

السر في رأيه معضلة أو لغزاً يتطلب الحل ، وإنما هو الحدث الأساسى الذى الذى يتغلغل في وجود الانسان . ولهذا يمكن القول بأن الانسان ليس بالكان الذى يحتجب بقدر ما يكشف فحسب ، بل إنه يصر على أن يحجب عن نفسه ذلك التحجب الأصل . ولعل هذا أن يكون قريباً مما يقصده هيدجر في النص الأول الذى اقتبسناه في بداية هذا الفصل حين يقول إن التحجب يحول بين « الأليثيا » وبين الكشف ، وأنه لا يسمع لها أيضاً بأن تكون سلباً ، بل يحتفظ لها بأخص ما يخصها . ولعل المقصود « بأخص ما يخصها » هو السر نفسه . ومن ثم يمكننا أن نفهم هذه العبارة العسيرة أو نحاول فهمها على أقل تقدير : فالتحجب الملازم للحقيقة يحول دون تصور هذه الحقيقة باعتبارها كشفاً كلياً كاملاً . ولما كان هذا التحجب نفسه يتحجب في « الآنية » التى تقوم بالكشف ، فإن « الأليثيا » تمجز حتى من اعتبار نفسها سلباً للكشف الأصل . لهذا فإن التحجب يحتفظ للحقيقة بصورة من صور السر الأساسى ، أو بالأحرى يحتفظ لها بسر تختص به .

هل فسرنا العبارة العسيرة بعبارات أشد عسراً ؟ لنقل باختصار إن الكشف لا يتم إلا على نحو جزئى . فهو يتحقق في ظل الاحتجاب وعلى أساسه ، وكلما تقدم في فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالوجود الجزئى دفع هذا بالوجود بكليته ^(١) إلى

(١) هل الوجود بكليته مرادف للوجود ؟ لقد كرر هيدجر في بعض كتبه (ما الميتافيزيقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الوجود بكليته هو موضوع الميتافيزيقا . فإذا صح أن الكشف عن الوجود يعمل على حجب الوجود بكليته ، فهل يصدق هذا على الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الميتافيزيقا تسأل عن الوجود بكليته ؟ إن طرح الميتافيزيقا لهذا السؤال لا يعنى =

الغال. وكما زاد نجاحه في هذا « الكشف » الوهوم زاد الاحتجاب وأمن السر في الخفاء .

* * *

وتبدأ الفقرة من هذا الفصل (السادس) بعبارة قد تبدو محيرة: وهكذا يحدث في أثناء ترك - الوجود ، الذى يكشف عن الوجود بكيته ويحجبه في نفس الوقت ، أن يظهر المحتجب في المقام الأول .

ولابد أن يسأل القارئ نفسه : كيف يمكن أن يظلم المحتجب ، في حين أن الظهور لا يقال إلا على الشيء الذى يقدم نفسه لنا بحيث تمكن معرفته أو التعرف عليه وإدراك ماهيته إدراكا واضحا ؟

لامفر من فهم كلمة « الظهور » شأنها في ذلك شأن بعض الكلمات التى يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللا حقيقة - بمعنى مختلف عن معناها المألوف في التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام . فظهور التمجج يدل

== بالضرورة إنها تحمله وإنما تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الوجود بكيته على أنه هو (الفيزس) أو الواقع المادى أو المثال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - في بحثه المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد أخطأت ماهية الوجود بكيته (او ماهية الوجود) أساءت فهما كما أساءت في نفس الوقت فهم . السر ولهذا يذهب إلى أن الميتافيزيقا أسيرة هذا « السر » الذى عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لا يكفى - كما توضح فلسفة هيدجر كلها - أن نكثر من الكلام عن شيء لىكى تصور أننا فهمناه) والمهم في هذا السياق أن احتجاب الوجود أو الوجود بكيته لا يمتنع أن نضمه . وضم السؤال . وطبعى أيضا أن قهر الميتافيزيقا - وهو شغل هيدجر الشاغل ١ - لا يحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو إليه .

هنا على أنه يتم بصورة تمهيدية « الآنية » ، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته . ولا شك أن في إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مسموعة ذلك محوطة بالسر . فظهور التعجب لا يعني اختفاء هذا التعجب وزواله .

وظهور هذا التعجب مرتبط بالآنية : « إن الآنية ، بقدر ما تتخارج ، تعتمد (أو تؤدي إلى) أول وأوسع عدم - تكشف ، أى اللاحقة الأصلية . هل يتناقض هذا مع ما سبق قوله من أن التعجب أقدم من ترك - الموجود نفسه ؟ الواقع أن المسألة لم تكن مسألة ترتيب تاريخي ، بل مسألة ترتيب في الأساس وما يتأسس عليه . وهذا الترتيب لم يتغير في الحالين .



وتعود الفقرة التالية إلى مشكلة الحرية فنقرأ هذه العبارة : « أن الحرية بوصفها ترك - الموجود - يوجد ، هي في ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير مغلقة على نفسها » .

معنى هذا أن الحرية - من حيث هي ترك - الموجود - يوجد - أسلوب في الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالانفتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية تجاة الموجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتعجب . غير أن هذا الاختفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التعجب أسبق من الآنية نفسها ، ولأنه لا يملك أن ينكشف أو يحتجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح .

لكن هذا الكائن المنفتح الذي سميناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك^(١) أن يفقد علاقته الأساسية بالسر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالوجود الجزئى . ولكنه يوجه هذه العلاقة فى اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التى تحدّد الوجود وتعينه . والنتيجة أن يتمسك الإنسان بالواقع المعتاد الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدى إلى إضعاف معنى وجود الوجود ، بحيث يمجز الإنسان عن رؤية الوجود نفسه فى الوجود ، فيبعمده موجوداً حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الإنسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يفرق فى الحاضر المباشر ، يبذل كل ما فى وسعه لمد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطوراً على عرشه ! ويتعمد عن السر الذى يربطه بالوجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذى يدور حوله كل شيء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذى يقيس به كل شيء . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد ترددت فى السطور السابقة ، فلا ينبغي — كما تقدم — أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الانثربولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الانسانية . فحين يتخذ الإنسان من ذاته مقياساً لجميع الكائنات ، لابد أن يخطئ فى القياس ويختل فى يده الميزان .

لاشك أن محاولة الإنسان تأكيد ذاته تأكيداً مطلقاً هى النزعة الغالية

(١) أى ترك الوجود — الوجود — على ما هو عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهى أم المشكلات التى نبتت من سيطرة الروح « العلمانية » ^(١) والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة « يكون » التى كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكارت بين الحقيقة واليقين ، وتقصيره فى سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائى الذى تقوم عليه الحقيقة من حيث هى كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية - تأكدها على يدى نيتشه وكبر كجارو من ناحية وأيدى العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى - ذروة انتصارها وخطرها فى النزعة التقنية المعاصرة . وقارىء هيدجر يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية فى فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التى بدأت خطواتها الأولى فى تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هى الانتصار العظيم الذى حققته الميتافيزيقا الغربية . وهى لا تعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الموجود بكليته .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار - الذى يعبر عن نسيان للعلاقة الأصيلة التى تجمعها بالسر - إلى ألوان من الحيرة والعجز واليأس والإغتراب فى مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيم بذرتة الحية يوم ألقى أول أغريقى متفلسف سؤاله القدرى ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام الخنثى على العصر الذى نعيش فيه .

الإنسان يحاول أن يستند إلى الموجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصه

(١) نقول « العلمانية » وفريد بها الفهم السطحي السوء لروح العلم ومنهج ، تمييزا عن الروح العلمية الحقبة التى لا تنكر السر والمجهول ، ولا تنصب على أرض الواقع الحروب ، ولا تنمادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تنصب فى مستنقع الفرور والتزمت .

بمنايته وتفكيره ، أى يحاول — بتعبير هيدجر — أن يتداخل .. صحيح أنه بطبيعته يدخل دائماً في علاقة بالوجود ، ولكنه أصبح الآن يتمسك بهذا الوجود ويستمد منه مقاييسه ، دون أن يسأل نفسه عن ماهية هذه المقاييس أو الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا يقول هيدجر هذه المباراة التى احتاجت منا إلى الوقوف عندها : « إن الآنية — بتخارجها — متداخلة . » فى هذا التخارج المتداخل لم يعد للسر مكان ، فقد ماهيته .

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسيت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المثبت بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضاً قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقية ، وأوضح لنا — على طريقته بالطبع — أن اللاحقية هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتفتح .



ويمحى الفصل السابع فيتناول العلاقة بين النسيان والسر ، بين انفتاح الآنية (الانسان) أو تخارجها فى اتجاه الوجود وبين تمسكها بالجانب الشائع المعتاد منه أو تداخلها المؤدى إلى الظلال . هذا التداخل مستحيل بغير التخارج ولهذا يقول هيدجر إن الآنية متداخلة متخارجة ، أو مفتوحة ومتواجدة معاً . إنهما يتحدان ليكونا أسلوب الوجود الذى يمتاز به الآنية . فهى بتخارجها تكون على علاقة بالسر ، لأن كشف الوجود لا يتم إلا على أساس التعجب الذى ينبثق عنه هذا الكشف ، ولكنها بتداخلها أى تمسكها بالوجود وتشبها بخصائصه وتحديداته ، تختلط عليها الرؤية ، وتنسى علاقتها الأصلية

بالتعجب والسر ، تهددها الحيرة والخطأ والظلال . صحيح أنها تتخذ من الوجود مقياساً لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنفخ فيه فتفسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الموجود الجزئى الخاص - لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالموجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فإن الوقوف عند الموجود والاستغراق فيه والتصلب على تحديداته المباشرة واتخاذ مقياساً للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومما حاولنا أن نستخف بالسر ونزجم من ينبها إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسيناه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائنه ، لأن التسيان والتناسى والإنكار لا تزال جميعها تعبيراً عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . أليس أدل على هذا من لفظة الانسان وقلقة وتخبطة من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يرجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لفظة الانسان بين المروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد وإندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكاً عرضياً ينجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتحاشيه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تحديداً أولياً ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يعنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا ينفى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل ينبغى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يعضى فيه الانسان شيئاً يسمى بجانبه ويحاذى طريقه كأنه حفر يستقط فيها أحيانا ، وإنما هو جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها » .

من أين تأتي حتمية الضلال ؟ من الحقيقة التي مررناها من قبل وهي أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحجب ، وأنه هو نفسه يخفي هذا التعجب عن نفسه . ولهذا تظل علاقتنا نفسها بالحجب محتمجة ..

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التي تتميز بعلاقتها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاسدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق أن تسمى « الضلال » . ولكننا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التي تحدد الأمر فتقول إن حجب المتحجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللاحقيقة ، بوصفها حجباً للاحتجاب وبوصفها ضلالاً ، تنتمي بوجهها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤدي هذا وصف هيدجر ل ضد الماهية أو للماهية الضد بأنها أساسية . أي أنها أولية وأصلية ، داخلة في بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكان هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يماند أحد طرفيها صاحبه ويقف منه موقف الضد ! ما السبب في هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتبس هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل في الواقع وحدة واحدة لا انشقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مهوم بالوجود ، كما ينتمي لللاحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسبه علاقته الأصلية بحقيقة الوجود بـ كليته . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكد هيدجر في العبارتين المذكورتين من أن الضلال هو ضد الماهية الأساسية

لماهية الأصلية للحقيقة ، وأنه (الضلال) ينتمى لهذه الماهية الأصلية للحقيقة .
وغنى عن الذكر أن الضدية هنا ليست منطقية ، لأن الضدين المتقابلين تقابلا
جدليا حاسما يرتبطان في وحدة أعلى وأسبق منهما ، دون أن يحطما هذا
التقابل أو يحاولا تحطيمه .

إن الإنسان يوجد دائما في الضلال ، وهو يوجد فيه بصورة أولية مسبقا .
والضلال هو المسرح الذى تدور عليه كل ألوان الخطأ . فذا عرفنا أن الضلال
هو ضياع العلاقة الإيجابية التى تربطنا بالسر ، وأن الحقيقة الماهوية أو
الأساسية هى اتخاذ موقف من التحجب ، أمكننا أن نفهم عبارة هيدجر :
« إن الضلال يفتح لكل ما يناوئ الحقيقة الماهوية . »

ولما كان الضلال - بوصفه الضد الأساسى للماهية - ينتمى انتماء أصيلا
للحقيقة ، فإن الإنسان يستطيع أن يستعيد السر من خلال الضلال ، وذلك
بمجرد أن يجرب الضلال ويمس أنه هو الضلال (لا الإحساس فحسب
بصوره المختلفة التى نجربها فى حياتنا اليومية من تخطيط وخطأ وبابلة
واضطراب وعجز وجهل .) ولو جربنا الضلال بما هو كذلك وانتبهنا إليه
لعرفنا عندئذ من نحن وأين نحن ، واستعدنا علاقتنا الأصلية بالسر .
فالانتقال من هذه المعرفة بالضلال إلى السر غير مستحيل ، إذا تذكرنا أن
الحقيقة الأصلية تتكون منهما معا على نحو أصيل . ويكفى أن ندرك الخطر
الذى يتهددنا من جانب الضلال لكى نتحدد بالسر ونهتدى إلى الطريق
إليه ، مهما يكن من نسياننا أو تناسينا له .

« إن كليهما (السر والضلال) يحمله (أى الانسان) على الحياة فى محنة

القهر ، . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالحنّة والقهر ؟ .

إن وجود الانسان في غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولهفته ولهائه من موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير ولهذا يتميز الإنسان أو تتميز الآنية باضطرابها وتأرجعها واندفاعها إلى الحنّة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات الحنّة والقهر والضرورة مشتقة في لغتها الأصلية من جذر واحد) - ولا يجب أن نتصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ الحنّة على معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذي يجد فيه الانسان نفسه — نتيجة اضطرابه في الضلال — ليس قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم الحنّة التي نعيشها وعلمنا أن نجربها ونواجهها . هذه الحنّة نفسها لا علاقة لها باليأس الذي نعرفه جميعاً ، وإنما تأتي من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى في غمرة الضلال . ولما كان وجود الإنسان (الآنية) خاضعاً للحنّة ، فإن هذا هو الذي يمكنه من الكشف عن الضرورة ، ووضع نفسه في « المحتوم » . ولن يقتنى له ذلك إلا عن طريق الحرية التي تشعر بتناهيها .

وتأتي خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه في نسيج واحد مكثف . لقد كان الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن الحقيقة — التي هي في صميمها وبحسب معناها الذي فهمه فلاسفة اليونان قبل سقراط ، كشف أو تكشف — هي في نفس الوقت تحجب الوجود بكليته . هذا التحجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

اللاحقية ليست توجباً (أو سراً) فحسب ، بل هى كذلك ضلال ، أى نسيان للعلاقة الأصلية بالسر ، فالضلال هو الماهية المضادة للحقيقة ، وهذه الماهية المضادة تنتمى كما رأينا لماهية الحقيقة .

ويختتم هيدجر هذا الفصل بقوله : « وليست الحرية هى ماهية الحقيقة (بمعنى توافق النمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر فى غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فإن فعل الترك^(١) ، الذى تعدده الحرية ، يصبح أصيلاً متفقاً مع طبيعته بمجرد أن يتم فى حضرة السر ، أى حين تصبح تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

لو قلبنا الصفحات قليلاً لقرأنا هذه العبارة التى وردت فى نهاية « الملاحظة » التى اختتم بها المؤلف محاضراته : « إن المعرفة (أو الفكر) الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية : إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهياً للانسان التاريخى إلا إنطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يلتزم بها الانسان . » وقد وردت هذه الفكرة نفسها فى الفقرة الختامية التى نتحدث عنها فى قول المؤلف : « إن ترك - الموجود - يوجد بما هو موجود وبكليته أمر لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ فى الاعتبار من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح على السر فى التحقق فى إطار الضلال من حيث هو ضلال ، عندئذ يوضع

(١) أى ترك - الموجود - يوجد على ما هو عليه وبكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضعاً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذى يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

ومعنى هذا أن ماهية الحقيقة تتحقق بصورة أصيلة عندما يتمكن ذلك الذى يسأل من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل ، أى حين يدخل فى علاقة أصيلة مع الوجود . ومعنى هذا مرة أخرى أن الأمر هنا يتصل بوجود السائل كما يتصل بالوجود بما هو كذلك ، لأن الأول (أى الآنية) يتحدد وجوده من خلال علاقته بالوجود . ومن ثم حرص هيدغر منذ أن وضع كتابه عن الوجود والزمان على الربط بين حقيقة الوجود وبين ماهية الآنية أو ماهية الإنسان . فالإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلا إذا كان يحيا فى علاقة معه ويحس أنه فى حاء . بل إن أسلوب الإنسان فى الوجود هو الذى يحدد أسلوبه فى فهم ماهية الحقيقة ، وهى بالطبع حقيقة الوجود نفسه . ومن الواضح أن هذا الأسلوب فى الوجود (الذى سيمكننا من اتخاذ موقف معين من ماهية الحقيقة) لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً ، بل ينبغى أن يكون مسلكاً أساسياً يوجه كل كيانتنا ويحدد كل وجودنا التاريخى . والأمر فى اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التى يمكن أن يصل إليها الإنسان . ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا بالوجود ، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء ، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائعين . وهكذا نفهم عبارة هيدجر المعويضة عن تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية . واللهم بمد كل شئ هو التفكير فى حقيقة الوجود لافى وجود الموجودات فحسب . وتلك هى أسى مهمة يمكن أن يلتزم بها

الفكر . إنها هي المهمة التي واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبداً في الوجود نفسه وحقيقته . لأنها كانت تفكر دائماً في الوجود وتنسى حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر المستمرة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتعطيلها أو إنفائها - فهذا شيء مستحيل - بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير في حقيقة الوجود نفسه ، من خلال الوجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها والانفتاح على نورها .) من هنا نفهم هذه العبارة التي جاءت في الملحوظة التي تغتم بها هذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم في ظاهره بالطريق الذي سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق في خطواته الحاسمة - التي تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقاً إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة بوصفها حجباً وضلالاً - (يحقق) تحولا في التساؤل يؤدي إلى تجاوز الميتافيزيقا . »



تحدد ماهية الحقيقة . وبقي أن نحدد ماهية الفلسفة التي تسأل عن هذه الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بدورها منتسمة على ذاتها ، وأن تكون - على حد تعبير هيدجر - متزنة ولينة ، متشددة ومتفتحة ، معتدلة ووديمة .. وربما أنكرنا هذه الكلمات الشاعرة في مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار في العثور على مقابل للكلمتين الأسليتين اللتين تفيضان بعروفيهما « اتران الرقة » . ولكن

سواء آثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالمعنى المقصود هو القدرة على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد وينكشف ، مع الحفاظ في نفس الوقت على التحجب الأصلي وصونه ونقله إلى وضوح التعقل ، دون أن يقتزن هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تغل عن ماهيته الحقبة التى تقوم على الافتتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التى نتحدث عنها تنحى للفلسفة أو بالأحرى للفيلسوف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتصسف والقوة والاغتنصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتعش عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التى تميز موقف المتفلسف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعبارة هيدجر المشهورة يرددها فى كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعى الوجود وحامى بيته » . .



ويلقى المؤلف فى الفصل الثامن نظرة أخيرة على مشكلة الحقيقة والفلسفة ، ويحدد هجومه على الحس السليم الذى يعلن ضيقه بطبيعة الفلسفة وأسئلتها وإشكالاتها منذ بداياتها الأولى ثم يهتدى برأى « كانت » فى ماهية الفلسفة ومحتها الباطنة ، ويورد أحد نصوصه التى تشهد على إيمانه بكرامة الفلسفة وأصالتها ، وجهده فى الدفاع عنها وإنقاذها من سطحية أصحاب الفهم العام واستبعاد بعض الكتاب والمفكرين الذين يحسبونها مجرد « تعبير » عن الحضارة . لقد كان « كانت » - على الرغم من وقوعه فى أسر التراث الميتافيزيقى ومن موقفه القائم على الذاتية - عميق الحكمة كالمهد به فى نظريته إلى

طبيعة الفلسفة « ممارسة قوانينها الخاصة » ، وكان أصيلاً في حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفي .

ونأتى في نهاية هذا الفصل فنجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التي عرضناها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسي : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ — ربما أوحى صيغة السؤال بالتكرار والتلاعب الحاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبعد ما تكون عن هذا . فهي تريد أن تحيي في نفس القارئ جذوة السؤال الأساسي الذي حرك التفكير في هذه الرسالة بأكملها ، كما تحرص على البعد عن وضع نتيجة « جاهزة » بين يديه . ان المفكر الحقيقي لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضي أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشاركه في الجهد المبذول في غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار . إن همه هو إحياء الأشكال في نفس القارئ وعقله ، وحثه على البقاء في محنة السؤال . لأنه في النهاية هو الممتحن والمسئول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والعذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذي يهم — وحده — بالسؤال عنه وترقب أنوارهِ والوصول — عبر جسوره — إلى طبيعته الحقة وإنقاذ

وجوده الأصيل من بعمار الزيف التي تفرقه صباح مساء ١٤

هكذا ينتهم هيدجر رسالته ختاماً لا يخلو من القواضع الكريمة حين يؤكد أنها « تساعد على التأمل » في قضية الحقيقة . وحسبه أنه يعتمد بنفسه عن الإجابات السهلة التي يملأها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يعرف من على شيء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعي أن تدور جهود هيدجر حول قطبي الوجود والحقيقة اللذين تغذى منهما شعلة تفكيره . فمن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسائله عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالسكهارب في قلب الذرة . انه بوضوح حقيقة الفن في دراسته عن « الأصل في العمل الفني »^(١) (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان في رسائله عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليوناني — في دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا ينسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

يفسر هيدجر ماهية الفن والعمل الفني بوجه خاص من خلال فهمه « للأليثيا » أو الحقيقة كما أرادها اليونان بمعنى التجلي والتفتح والظهور

(١) نشرت هذه الدراسة في كتابه « متاحات » (أودروب مسدودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيكتور بوكلوسترمان في مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ إلى ص ٦٨ . ونجد عرضاً قيباً لهذا المقالة الهام في كتاب فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا إبراهيم في الفصل العاشر ، ص ٢٥٨ — ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ . كما تجدد له تضميناً أميناً في كتابي مدرسة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ .

من طوايا التعجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذى التزمنا به فى الصفات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجده فيها ويجده القارئ من صعوبة وجفاف ! وبدور « الأصل فى العمل الفنى » حول الحقائق التالية :

- ١ — ان حقيقة الوجود « تحدث » فى العمل الفنى .
- ٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملحقان أساسيان من ملامح العمل الفنى الذى يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .
- ٣ — ماهية الحقيقة تكمن فى هذا النزاع الأصلى الذى يدور حول « الوسط المنفتح » الذى فيه يكون الوجود ويعود إلى نفسه .
- ٤ — ان ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها .
- ٥ — الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التى تحدث فيه .
- ٦ — الفن كله — بوصفه « أحداث » حقيقة الوجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو فى ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته كعمل فنى . فهى لا تستغرق فى التأملات والخواطر المعتادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعاً

مفتقون على أن الفنان هو الذى يبدع العمل الفنى . فهل هو الأصل فيه ؟
ألا يصح القول من ناحية أخرى إن إبداع العمل الفنى هو الذى يجعل
الفنان فنانا ؟ أليس معنى هذا أن الفنان هو أصل العمل الفنى ، كما أن
العمل الفنى هو الأصل فى الفنان ؟ ولكن أليس الفن نفسه هو الأصل فى
الفنان وعمله على السواء ؟ ألا ينبغى علينا أن نسأل أولا عن ماهية الفن ؟
إن الإجابة على هذا السؤال تحتم علينا الرجوع إلى الأعمال الفنية . فهل
وقتنا إذن فى الدور الذى يحذرنا منه المفاطمة ويأباه الحس السليم ؟ ولكن
هذا الدور لا مناص منه فى مواجهة هذه المشكلة بكل أطرافها . فلا بأس
من الاعتراف به ، ولا غنى عن تحميله والتمسك به . لسنا هنا بصدد الدور
الذى ينهنا عنه المفاطمة ، لأننا لا نستنتج شيئا ولا نبرهن على شيء ، وإنما
نحاول أن نقيح رؤية هذا الذى نسميه العمل الفنى والكشف عن حقيقته .
فلا ضير إذن من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن ، ومن
الفن إلى العمل الفنى ..

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة «شئيته» .
فما هو الشئ^(١) .

لوحلنا تحديدات الشئ المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشئ بوصفه
جوهرأ أو موضوعأ حاملا للصفات والحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف
بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

(١) راجع ان شئت مقالا لى بهذا العنوان فى كتابى «مدرسة الحكمة» ، ص

ولهذا فإن لدينا « الشيء الخالص » كما تقدمه لنا الطبيعة ، و « الشيء —
الأداة » كما أنتجها الإنسان ليستخدما الإنسان ، « والعمل » بمعنى العمل
الفنى ، والواقع أن هذه الفروق المختلفة لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدد
من فهم ماهية العمل الفنى وحقيقته ، كما لن تساعدنا صيغة الشكل والمضمون
التي يكثر حولها الجدل . وكل ما سنخرج به منها هو أن العمل الفنى
« شىء » ، وأننا نساق فيها مع تيار الميتافيزيقا فى محاولاتها المختلفة لفهم
الوجود والتفكير فيه ابتداء من « شيئيته » . فلنتحدث تاريخ هذه الميتافيزيقا
ولنحاول البحث عن طريق جديد (وإن يكن طريقاً شاقاً أشبه بطريق
جعا عندما سأله عن أذنه) .

يبدأ هيدجر أول خطوة على هذا الطريق بالسؤال عن طبيعة الشيء —
الأداة . وهو يوضح سؤاله بالتأمل فى لوحة الخذاء للرسام الشهير فان جوخ .
فاللوحة توحى بالكثير : بعناء الفلاح وتعبه ، بهيمومه وجهده وإصراره .
هنا نجد هيدجر يستعيد تحليلاته السابقة للأداة فى « الوجود والزمان »
ويضيف إليها . إن ماهية الأداة تكمن فى استخدامها ، كما تكمن فى
إشارتنا إلى « عالمية » العالم الذى نعيش فيه ، ووجودنا مع الآخرين
الذين صنعوا هذه الأداة أو الذين يستعملونها . ولكن الأمر لا يقف عند
هذا الحد . فأنهم ما تدل عليه الأداة هو الاطمئنان إليها والاعتماد عليها .
وهذا يؤدى بنا إلى العالم الذى نحيا فيه ، وإلى الأرض التى هى جزء من
هذا العالم . هل تتحقق هذه الوظيفة فى كل أداة ؟ هل هناك أدوات متميزة
دون غيرها ؟ لنصرف النظر عن هذه الأسئلة ولنعد إلى لوحة الخذاء !

انها نجعلنا ننتفع على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهي لا تكتفى بهذا بل تجعلنا أيضا ننتفع على الأرض التي « تحضر » أيضا من خلاله^(١) .

لعل هذا الطريق الجانبي الذي بحثنا فيه عن الأداة لم يكن بعيداً كل البعد عن طريق العمل الفني . فقد تأملنا لوحة فان جوخ لنعرف منها طبيعة هذه الأداة التي صورها لنا الفنان ، فإذا بها تكشف لنا عنها من حيث هي موجود محدد . والكشف هنا مرادف للإظهار . فالعمل الفني يكشف عن موجود معين في حالته التي هو عليها . وهذا الكشف يعود بنا إلى المعنى الأصلي « للأليثيا » أو الحقيقة من حيث هي لا تحجب . ولهذا لن يدهشنا الآن أن يقول هيدجر :

« ان الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الوجود من حيث ماهية وحالته التي هو عليها^(٢) » .

حقيقة الوجود تحدث في العمل الفني ، أو تضم نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذي يتجاوز على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضر »

(١) يبدو ان فكرة « الارض » ظهرت عند هيدجر في هذه الفترة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضراته الكبرى عن هلدلين وفسر فيها قصيدته « جرمانيا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع ان هشت كتابي عن هلدلين ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ - ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر في ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين أو الأستاذ فؤاد كامل .

(٢) الاصل في العمل الفني ، ص ٢٥

و « الإظهار » . ولا بد لنا الآن من تتبع هذه الظاهرة التي تظهر نفسها بنفسها ، إذا أردنا أن نصل إلى ما يميز العمل الفني عن الأداة والشيء الخالص ، وإذا كان العمل الفني « وضعاً » لتحقيقه أو إحداثاً وإظهاراً لها ، فكيف نفهم معنى الحقيقة وعلاقتها بماهية العمل الفني ؟

هنا يابجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فني آخر . وهو يختار المعبد الإغريقي القديم تعبيراً عن الحب المتأصل في نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه ^١ وإذ كننا في المثل السابق (حذاء السلاح) قد رأينا كيف يمسك العمل الفني صورة الأداة ويظهر وظيفتها وماهيتها من حيث هي . وجود ، فإن المعبد لا يصور شيئاً ولا يعكس أى شيء . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذي ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التي يكتسب فيها الميلاد والموت ، والنفقة والنعمة ، والانتصار والعار ، والصمود والانحيار — صورة السكان الإنساني ومصيره » ^(١) .

هذه العلاقات التي يذكرها هيدجر في العبارة السابقة هي ما نسميه باسم « العالم » . في هذه العلاقات يعيا البشر وتتم مسيرتهم في عصر معين نحو قدر مرسوم : وهي التي تحدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

ولكن المعبد لا « يظهر » طبيعة العالم وحده . فقد شيد بناؤه في مكان

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقي منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض ، ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ، وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننتفع فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له: وما بقيت مسالك الميلاد والموت ، والبركة واللعنة تضعنا فى الوجود ، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أو تخليتها عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »^(١) .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالوجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر وللآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالماً » ، فى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »^(٢) أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى » يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

هذه الخاصية الأساسية فى العمل الفنى مقترنة بخاصية أخرى ، وهى الإنتاج . وليس المقصود هنا بالإنتاج ما نعنيه عادة من إنتاج الأدوات

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفى حتما لكي تظهر الوظيفة التي صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التي صنع منها العمل الفني ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقي من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقي لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التي شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التي جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض ، بمعناها الواسع ، أي البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذي يحققه العمل الفني لا يمكن التفكيك فيه إلا من ناحية الإنتاج الذي تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شيء جديد أو شيء مثير غير عادي أو إنجاز تقني ، وإنما هو الإنتاج الذي يحررنا لكي ننفتح على هذه الأرض التي نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التي يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . انه ينطوي في الأرض ويخرجها في نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملحقان أساسيان من ملامح العمل الفني »^(١) وبهذا يستقر العمل الفني في ذاته ، ويكتفى بذاته ، ويتميز عن الشيء والأداة جميعاً . غير أن استقراره ليس سكوناً ميقماً ، وإنما هو الهدود الذي ينطوي على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذي

(١) الاصل في العمل الفني من ٣١ .

علمنا هيراقليطس أنه كامن في سكون القوس ! إنه توتر النزاع والعراع بين العالم والأرض ، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب . وليس العمل الفني — مهما تكن غرابة هذه القفزة الشعرية ! — سوى الميدان الذى يدور فيه هذا النزاع ، وليس هذا النزاع بين الانفتاح والانطواء والظهور والاحتجاب إلا تعبيراً عن حقيقة الوجود نفسها .

ولهذا تم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث في العمل الفني ، وكأننا لم نبعث في حقيقة العمل إلا لكي نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا في هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذى قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذى كان يمتطى ظهره ! مهما يكن من شيء فإن هذه التأملات حول العمل الفني ستدفعنا إلى التفكير في ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبيعى أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التى عرضها في محاضراته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هى أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هى السر واللفز نفسه . ولكى يكون مبدأ التقاطع هو معيار الحقيقة والصدق ، ولكى تمير القضية عن التوافق بين المعرفة والشيء ، فلا بد أن يسبق ذلك ظهور الشيء نفسه ، وانفتاح الوجود للإنسان والإنسان الموجود ، ولا بد أيضاً أن يسود الانفتاح علاقة الإنسان بشريكه الإنسان . ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، إذ يكفي أن نحفظ منها — فى سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفني — بخاصية الظهور والانفتاح والإنارة والتجلى التى لا تنفصل جميعاً عن التخفى والتعجب والانغلاق

والانطواء ، كما نحفظ منها يكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتعجب واللاتعجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام : « فهاية الحقيقة في هذا الصراع الأصلي الذى يتم فيه الكفاح لا تنزاع ذلك الوسط المفتوح الذى يكون فيه الموجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع فى قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتعجب يربنا من ذلك الصراع الذى يدور فى قلب العمل الفنى بين العالم (الإنارة والافتتاح) والأرض (التعجب والانطواء) .

لنسال الآن : أين يمكن أن نعثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : فى العمل الفنى . ففيه « تحدث » الحقيقة ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أ يكون العمل الفنى هو « المسكن » الوحيد ؟ بالطبع لا . فهناك « أماكن » أخرى يماين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذى تتفتح فيه حقيقة الموجود بكليته ، كالتضحية فى سبيل الآخرين ، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هى مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفنى — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرفى هذا النزاع الأصلي الذى يتم فيه الكفاح من أجل تجلى (لا تعجب) الموجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شيء بعينه يمكن أن يعبر عنه العمل الفنى

أو يملكه أو يحاكيه كما تقول نظرية الحاكاة التقليدية . ولا يقضى ظهور هذه الحقيقة الكلية إلا فى الأعمال الفنية الخارقة التى يصح عليها القول بأنها صنعت عسراً وعبرت عن روح شعب أو جيل : « ان ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها . » (ص ٤٤) وغنى عن الذكر أن هذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخى الطويل الذى يتلخص فى هذا السؤال : هل هناك علاقة بين الجمال والحقيقة أم أن الجميل ينبغى أن يستبعد من مجال الحق ؟ والعبارة تبين بوضوح أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة ، وأنه ليس هو الأسلوب الوحيد .

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجمالية وجهة جديدة . فبدلاً من من أن يسأل عن الحقيقة ابتداء من الفن والعمل الفنى ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجده قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفنى ابتداء من ماهية الحقيقة التى « تتجسد » فيه أو « تكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن ترتب أمرها » فى الوجود ، لى تصبح بذلك حقيقة ، فإن الاتجاه إلى العمل شئ كامن فى ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة يجعلها توجد فى (قلب) الوجود نفسه . » (ص ٥٠) وكما نبح الإبداع فى إظهار انفتاح الوجود أو حقيقته ، كما كان هذا الذى أبدعه عملاً فنياً . والفنانون والأدباء والعظام لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمالهم مبررات أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتجعلنا

نرى الوجود في ضوء جديد غير مألوف ، هو باختصار نور الحقيقة التي لا بد أن يتفتح فيها حتى يمكننا أن نراه . ولعل هذا أن يكون هو المقصود بالمعبرة الخامسة التي ذكرناها في صدر هذا الحديث من الحفاظ على العمل الفني . فليس المراد به أن نحميه من التلف أو نصونه في مكان أمين — وهو أمر واجب بطبيعة الحال ١ — بل إن العمل الفني يغير علاقتنا بالعالم والأرض ، وينتشلنا من مستنقع العادة وينتزعنا من سأم المألوف والمعتاد . وتم صدمة هذا التحول في العمل الفني نفسه . وواجبنا ألا نتجاهله أو نهون من شأنه أو نقابله بالصمت ، بل نجربه ونعانيه كأشد ما تكون التجربة والمعاناة : ان الحفاظ على العمل الفني من ناحية المعرفة هو معايشة « المول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه (ص ٥٥) ، والتغافل في باطن الانفتاح الذي يحدث في هذا العمل . ولا شك أن هذا التغافل وتلك المعايشة يتطلبان من الإنسان مسلكا خاصا يتيح له — بالفعل والإرادة — أن يجرب الانفتاح ويهب نفسه لنور الحقيقة حين يتكشف عن وجهها الحجاب .. ولا شك أن هذه التجربة شيء مهول ورهيب .. لأن الذي يظهر فيما ليس هذا الوجود المعتاد أو ذاك ، بل الوجود بكليته ، وإن شئت فحقيقة الوجود نفسه . ولهذا تتطلب من الإنسان — وهو بطبيعته كائن متفتح متجاوز لنفسه باستمرار — غاية الصمود والاحتمال والاتزان في مواجهة الحدث الغريب المول الذي لا شك في أنه سيغيره

وبحوله من الأعماق .. وهل يغير الإنسان شيء كما تغيره تجربة الحقيقة ؟
وهل يقدر شيء على تحويله كما يقدر العمل الفني الذى يظهر الحقيقة ؟
وهل يمكن أن يدهشنا الآن هذا التعريف الذى يقدمه هيدجر للفن بأنه
« الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفني » ؟ وهل يمكن أن نرفض
وصفه لحدوث الحقيقة - أو بالأحرى إحداثها وإظهارها وتفحصها -
بأنه شعر . : « إن الفن كله - بوصفه لإحداث حقيقة الوجود بما هو
موجود - هو فى ماهيته شعر . » (ص ٥٩) .

لقد كان الشعر دائماً وسيطاً بين السماء والبشر . فلم لا يكون العمل الفني
حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة ؟

ليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذى نعرفه
ونميزه عن النثر ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه ، وإن لم نختلف
فى وقعه الغنائى على الوجدان . وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع فى
مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها .
ولاشك أن لكل فن سبيله المختلفة عن غيره فى تحقيق هذا الكشف
والانفجاف . ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنه أو فنونه ، أى أسلوبه فى
« تأسيس » الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها .

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفني ، فإذا به يزيدنا علماً
بماهية الحقيقة اكنا ننظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به
يعود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر فى العمل الفني . أليكون بهذا المقال
قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التى ينطلق

منها لتفسير اللغة والفكر والإنسان .. الخ على نحو ما فسر الفن؟ أيمكن
بهذا قد غير طريقه الأمل الذى جعله يبحث فى وجود الإنسان تمهيداً للبحث
عن معنى الوجود بوجه عام؟

هذا هو الذى حدث بالفعل .

لقد بدأ طريق العودة إلى حقيقة الوجود . فلنحاول الآن أن نصحبه
على هذا الطريق ، بقدر ما يسعنا الجهد ونسحق الأنفاس؟

* * *

حقيقة الإنسان

كتب هيدجر رسالته المشهورة عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ردًا على خطاب وجهه إليه المفكر الفرنسي جان بوفريه الذي زاره بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وتوطدت وشائج الصداقة بينهما منذ ذلك الحين . والرسالة تدور حول هذا السؤال : ما هي إنسانية الإنسان وكيف نفكر فيها ؟ أتقتصر النزعة الإنسانية — كما نفهمها عادة — على السؤال عن الإنسان والاهتمام به ؟

كان كتّيب سارتر عن « الوجودية نزعة إنسانية » قد صدر في ذلك الحين في باريس ، وكان سارتر — قبل محاولاته الأخيرة الاقتراب من الماركسية — لا يزال على خلافه مع الماركسيين الذين أرادوا احتسار النزعة الإنسانية ، فجاء سارتر ليؤكد لهم أن الوجودية هي الإنسانية الحقة . واغتنم « بوفريه » الفرصة ليسأل فيلسوف الوجود الأكبر : ما هي النزعة الإنسانية ؟ أيمن أن نضفي على هذه الكلمة معنى جديدًا ؟ ويرد عليه هيدجر بسؤال مضاد : وهل هناك ضرورة تدعو إلى هذا ؟

بهذا يضعنا في قلب المشكلة : كيف نفكر في ماهية الإنسان ؟ ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكثر بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك في كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التقليدي للنزعة الإنسانية التي تضعه في مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هي أقرب شيء منا وأيسره علينا . وهي كذلك نفس المحاولة التي قامت على أرض الميتافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنهما ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومن من الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن التقاء الرومان بالثقافة الاغريقية في عهودها الأخيرة . وليست « النهضة » التي تمت في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أى للنزعة الإنسانية القائمة على فكرة « البابدايا » أو التربية الاغريقية . والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الروماني » الذي بعثه عصر النهضة كان بعد الطرف المقابل « للإنسان البربري » (بالمعنى الأصلي الذي كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلاقتهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية في العصر المدرسي الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضروري أن يستند هذا المفهوم التاريخي للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى المصور القديمة وبعث علومها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص بمحاكاة خلافة . وهذا هو الذي حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التي قامت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ودعا إليها رجال من أمثال فنسكلمان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هي الصورة الوحيدة . ففي عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها في أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتمثل بوجه خاص في الماركسية وفي وجودية سارتر . وقد كان من الضروري أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والعصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلا بد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذي يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخي للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه ، فما هي الخاصية التي تميز الإنسان في هذا التصور ؟ أنها العقل ؟ الذي يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذي يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلي ؟ لم لا يرضيه ؟

من المعروف أنه لم يكن طوال حياته عن « تحدى » تاريخ الميتافيزيقا

(١) Ratio بمعنى ملاسكة الحساب والتقدير والتفكير المنطقي الصليم بأساليبه « الأداتية » المختلفة .

والدخول معها في حوار مستمر ومحاولة الرجوع بها إلى « أساسها » الذي نسبته أو قصرت في التفكير فيه . ولهذا فإنه يرفض هذا التصور لأنه يقوم على تفسير ميتافيزيقي محدد للإنسان ، ولأن هذا التفسير لم يفهم من ناحيته الميتافيزيقية ولم يتم التفكير فيه على نحو كاف . وليس معنى هذا أنه يريد أن يضع تفسيراً جديداً يحل محل التفسير القديم — وإلا كانت المسألة كما يقول هيدجر مسألة « وضع » لا يزيد في مشروعيته عن أى وضع آخر ولا يقل عنه — بل معناه أنه يبحث في كل هذه الأوضاع والتفسيرات عن « مضمونها » الذي لم يفلح في حظه من التفكير المتعمق الأصيل .

ما الذي يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التي استعان فيها بتجربة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتبس عندهم منبع الاندهاش وأصل الفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذي كان لا يزال حياداً قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يد أفلاطون وأرسطو فيخوبو بريقه وبقيده في قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة لا ترضيه ، فهل يلتزمه لدى الميتافيزيقا الحديثة التي توصف منذ عهد ديكارت بأنها ميتافيزيقا ذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذي ييسر لنا فهم الوجود ، ويحرره ، ويظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الوجود إلا الذات أو كائن يفتح عاياه ويقعّض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الوجود عن طريق « الفكرة » ، أو

« المثال » هي إدراكه من خلال منظره ومظهره^(١) دون حاجة إلى افتراض مفهوم « الذات » التي يظهر لها . هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التي تحصلها الذات ، على نحو ما فعلت الفلسفة « الترنسندنتالية » عند كانت وأتباعه ؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هي المحور والمركز . وكل ما ليس ذاتيا فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته . لقد كان التحول الذي تم في هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة . ولكنه لم يكن التحول الوحيد — في تفسير الوجود وأسلوب ظهوره . فقد سبقته ولحقته تحولات عديدة ، سواء في العصر القديم والوسيط ، أو الحديث والمعاصر ، كما أنه لن يكون هو التحول الأخير . ونحن لانملك حرية التصرف في أمثال هذه التحولات ، ولانستطيع أن نحدثها بحض إرادتنا ، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا ، أي من تاريخ الإنسان الغربي وقدره . وأقصى ما نقدر عليه هو محاولة التفكيك فيها . ولهذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه ، تفسيراً لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها : وأهم ما في هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة في تفسير الوجود موضع السؤال . وإنما كانت دائماً تضع تفسيراً محدداً تعدد التفسير الحقيقي الوحيد ، إلى أن يأتي التحول الجديد ومعه تفسير جديد .. ويكفي أن نستعرض « شريط » هذه التفسيرات

(١) وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة « ايدايَا Ideas » اليونانية التي تأتي من كلمة أيدوس Eidos التي تدل على النظر أو المظهر المرئي . راجع « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » من النصوص الواردة في هذا الكتاب .

« لوجودية » الموجود — لا للوجود نفسه ! — من المثال (الايديا) الأفلاطوني والفاعلية (الانيرجيا) الأرسطية والموجود المخلوق (في العصر الوسيط) إلى الذات (ديكارت وكانط) والمونادة (لبننتز) والروح المطلق (هيجل) وإرادة القوة (نيتشه). ولا يتسع المجال لمناقشة قضية الميتافيزيقا وتاريخها ورأى هيدجر في ضرورة قهرها ، إذ يكفيننا الآن أنه يطرح هذا السؤال : ما الذى م في كل هذه التحولات ؟ أو بعبارة أخرى ما هو النور أو « الانارة » التى « حدثت » فى كل مرة وظهر على ضوئها الموجود دون أن يتساءل الفلاسفة عن حقيقةها أو يتفكروا فيها ؟ انهم جميعا قد فكروا فى « الموجود » ولم ينتبهوا إلى الوجود نفسه الذى ظهر فى كل هذه التحولات واحتجب فى نفس الوقت أثناء ظهوره . ولهذا فقد أصبح التفكير فى الوجود نفسه والتحولات المختلفة التى طرأت على « إنارته » هو المهمة الملقة على عاتق كل فكر أصيل ، كما أصبحت الضرورة تقتضى أن يكون هذا الفكر غير ميتافيزيقي .

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟

لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالانفتاح أو الانفصاح ، وهذا الانفصاح لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التى هى فى صميمها « تواجد » أو « تخارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل فى العمل الفنى عندما اعتبرته « الوسيط المنير » الذى يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

هو الذى سببرزه النزعة الإنسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى إن تفكر فى إنسانية الإنسان من ناحية أفعاله وإعجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيها كما قلنا من خلال علاقته

بالإنارة. إن الإنسان هو السكان الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالفواجد »^(١) . وهو كذلك السكان الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعياها . وتؤكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة وبحققها بكيانه وفكره ، وتلنى وتضع عندما يقنكر لها ويعجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الإنارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى المكان الذى تجعلى فيه الإنارة تجلياً أصيلاً ، بينما تظل فى العادة خافية أو منسية لأننا لا نفتقه فى حياتنا اليومية إلا إلى الموجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات المألوفة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الموجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الوجود أمراً ممكناً .

(١) أو E - sistenco - راجع ما سبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخاص بماهية الحقيقة وفى نس المحاضرة نفسها .

مهمة الفسك إذن تنكصر فى التعبير عن الانارة بالسكمة ، والحفاظ عليها ، وتيسير السبل إلى إدراك ماهيتها . ولعل هذه الفكرة هى التى حركت هيدجر ودفعته منذ البداية للسؤال عن الوجود والحقيقة .

ما هى العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هى الوجود ، بقدر ما يتيسر لنا إدراكه وفهمه فهما غير مباشر ولا موضوعى . وهذا هو الذى تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفسك يسمح للوجود بأن يستولى عليه كىما يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكسر هو الذى يحقق هذا السماح » . فحقيقة الوجود هى هذه الانارة التى « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا نشهد الحقيقة نفسها تحولاً حاسماً فى مفهومها ووظيفتها . فلم تعد تحديداً يتعلق بالوجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هى « اللاتحجب » أو الانارة التى لا تفكر فى الوجود إلا على ضوءها بل نجعلها مرادفة له . ربما يتعمل هيدجر مسئولية الارتباك الذى تقع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) فى مؤلفاته المديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهى قد صحت طريقه الطويل فى التفلسف ، كما أنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شىء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل فى سبيلها .

ونسأل الآن : ما هى العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذى

وصفنا وجوده بأنه « تواجد » ؟ ان الوجود نفسه هو « العلاقة » .
و « الموضع » الذى تسكون فيه حقيقة الوجود « وترتب نفسها » فيه هو
الإنسان أو « الآنية المتواجدة » على حد تعبير هيدجر : « ان التعرض
لإنارة الوجود هو الذى أسميه بتواجد الإنسان . والإنسان وحده هو الذى
يختص بهذا الأسلوب فى الوجود . والتواجد المفهوم بهذا المعنى ليس هو
الأصل فى إمكان العقل فحسب ، وإنما التواجد هو ذاك الذى تحفظ فيه
ماهية الإنسان منشأ تحديده » .

كلام عسير بغير شك . ولكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر
الفيلسوف بعد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يعد
« التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لى يصل إلى هويته أو وجوده
الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التعرض
لإنارة الوجود والانفتاح عليها . هذه الإنارة لم يحدثها الإنسان ولم يخلقها
بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة
الإنسانية حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجده ، أى حول فهم
الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الكائنات الحية بعلاقته بالوجود .
بهذا تنفتح لنا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان .
وبهذا يكتسب من القيمة والكرامة أضفاف ما أعطته إياد النزعة
الإنسانية . ان إنسانيتنا الآن مستمدة من قربنا من الوجود ، وفكره
منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان
الفكر لا يعمل فى أثناء تفكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسماءها في نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان .

ومن الطبيعي بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة تعبر عن تجربة الوجود . والفكر والشعر — كما سنرى بعد — لا يهتمان بشيء قدر اهتمامهما بذلك الانفتاح الأساسي على الحقيقة . وإذا كنا في

العصر الحاضر أسرى الفهم التقني أو المنطقي للفكر ، فإن هذا يزيد من مشقة الجهد الذي علينا أن نبذله للاقترب من الأفق الذي يحاول هيدجر أن يهدينا إليه . صحيح أن المنطق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه إن يعلمنا كيف نفكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو التفسير التقني أو « الأداتي » الذي يتحكم اليوم في حياتنا العملية ولا يمدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا من السفسطائيين وأفلاطون ولم تقوِّف أيدي الصناعات الماهرة عن تهذيبه وتنقيحه . وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بابتعاده عن عنصره ، نجدّه يعوض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد نفسه في برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسعى العلل والأسباب ^(١) . ولهذا يحاول هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أي يعلمه السباحة من جديد في بحر الوجود الذي استمد منه قوته وطاقته وأصالته في فجر الفلسفة . وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لكي يستولى عليه ، ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذي نسيه وغفل عنه في غمرة

(١) علامات على الطريق ، ص ١٤٨ وما بعدها .

انشغاله بالموجودات . بهذا يتم التحول الذى نفتظره من التفكير الفلسفى الحق ، وبتغيير التصور السائد منذ القدم . فبدلاً من أن نفكر فى الوجود — وهذا بالطبع هو واجبنا المحتوم — نحاول أن يفكر الوجود فهنا ، أن يصبح الفكر شيئاً « بجذته » الوجود بعد أن يسلم له نفسه وبنفتح عليه بكل طاقته وينصت لندائه ويقف منه موقف التلقى والخشوع . وليس التفكير فى الإنارة والأسلوب الذى أنارت به عند هذا الفيلسوف أو ذاك الشاعر ، فى هذا العصر أو غيره ، سوى نوع من الإنصات لنداء الوجود ..

إن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتاً » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة — كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها — بل سنسير فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتخلى عن مجال الميتافيزيقا — أو نهزها ونجدها — لأنها وإن تكن قد فسرت فى وجود الموجود — أو موجودية — فقد عجزت عن إدراك الفارق الاسامى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربه وجوانده ، والذى يقربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الإنارة » التى لا بد من افتراضها حتى يتسنى الوجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نتلقى به . وسنخطئ لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهـاية

المطاف ، لأن مهمتنا ستبدأ في الواقع من هذه « المعرفة » — إن جاز لنا أن نسميها بهذا الاسم — التي ستمكننا من النظر إلى ماهية الإنسان على ضوء الانارة التي تحدث في التاريخ . ولا شك أن هذه الانارة قد تغيرت أساليب ظهورها وتجليها باختلاف الفلاسفة والمصور والشموب . وكانت مهمة الإنسان دائماً أن يتحملها ويواجهها ويصمد لها وينفتح عليها ، لا أن يهبط عليها أو يخلقها من العدم . لقد كانت — كما يقول الفيلسوف — قدراً . وما قدر على فرد أو شعب لا يلزم فرداً أو شعباً آخر كل الالتزام . فهل آن لنا أن نفكر في وجودنا والانارة التي سطع بريقها في طرقات تاريخنا ؟ هل نأمل أن نحشد ونتجمع لنتحمل قدرنا ونواجه مصيرنا ونعرف حقيقتنا بمد أن طال الرقود والركود ، والتقصير والنسيان ؟

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذي بقي علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبمنعمة نورها وتحليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التي تهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا في هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء ، ابتداء من « الوجود والزمان » إلى « الأصل في العمل الفني » ، و « هيدرلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما في يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « رلكه » و « تراكل » وجثورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفي ببعض ما جاء في كتابه « على الطريق إلى اللغة »^(١) ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لقصيدة « الكلمة » للشاعر ستييفان جثورجه .

يقول هيدجر في مقدمة محاضراته الثلاث عن « ماهية اللغة » إن هدفه هو « الدخول في تجربة مع اللغة » . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن نقوم بتجارب على اللغة أو نجمع معلومات عنها ، كما يفعل علماء اللغة وما

(١) على الطريق إلى اللغة ، بفولنجن ١٩٥٩ ، ص ٢٧٠ .

بعد اللغة ، بل معناه أن ننتقيه إلى علاقتنا باللغة ، وننتسكرك في « سكنا في اللغة » ونستوضح طبيعة شيء يتعاقى بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا ينتهج مسالك الميتافيزيقا الحديثة التي تقيد بها بحوث « ما بعد اللغة » ^(١) . فهذه البحوث هي ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة القوصل والاعلام التي تصل بين السكواكب المختلفة ..

علينا إذن أن ننمينا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها ، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها دون أن ننتقيه لما في العادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها . فكيف نخرج من هذه الحال وننتسكرك في ماهيتها ؟

إننا جميعا نذرع إلى بيت أو قصيدة من الشعر نستشهد بها حين نقارم مواقفنا في الحياة أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا . فالشعراء أصحاب الرؤية . وكلماتهم لآلء بحر التجربة البشرية . وكم من آيات قليلة كشفت — كالبرق الخاطف — عن خبرة أجيال طويلة ، وكم خلصت — في حكم قليلة — ما عجز الفيلسوف عن قوله في مجلدات ضخمة (ولقد طالما لجأ الفلاسفة أنفسهم إلى صور الشعر ورموزه وتشبيهاته واستعاراته حين انطلقوا إلى مجال الفكر الخالص وعجزت أجنحة الرؤية والعيان عن

(١) هي اللغة التي تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصنعة كاللغات المنطوق أو نظرية علمية عديدة) بحيث تتكون اللغة الأخيرة متميزة عن اللغة التي هي موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعمدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصوربة لغة التي تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى في تطور السيميائيقا والعقول الحاسوبية .

التحليق إليه . كذلك فعل أفلاطون عندما غادر أرض الحس والمحسوس في رحلته إلى عالم المثل ولم يستطع أن يعبر عن تجربته الفكرية المجردة بمثال الخير — وهو أسماعا جميعا — إلا بالصورة والرمز . ورمز الكهف ورمز الشمس والخط كلها تعبير عن عجز اللغة حين يصعد الفكر إلى أفق مرتفع فوق الأشياء والموضوعات المادية والمحسوسة ، فتكبو كذلك جياد اللغة التي خلقت بطبيعة استعمالها لوصفها ومخاطبتها — عن اللاحاق به .

ويبدو أن التفكير في ماهية اللغة قد ألجأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجدته بتجه إلى الشاعر الرمزي ستيفان جنورجه ^(١) (١٨٦٨ — ١٩٣٣) ليتعرف على علاقته باللغة . وهكذا يحلل قصيدة « الكلمة » التي كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك في ديوانه « الكلمة الجديدة » :

معجزة من بعيد أو حملا

جلبته إلى طرف بلادى

وانتظرت حتى تجدرية القدر ^(٢) المظلمة

(١) ارجع لمن شئت إلى الجزء الثاني من كتابي عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبرة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

١٩٧٢ من ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ .

(٢) أوبرة القدر الجرمانية نوره .

في نبعها اسماً تضيفه عليه -

عندئذ أمكنني أن أقبض عليها بقوة

وهي الآن تزدهر وتسطع نافذة في عظامي ...

وقديما حركني الشوق الى رحلة طهيبة

ومعى جوهرة ثرية ورقيقة

فتشت (١) طويلاً ثم جائتني بالخبر :

« لا شيء هنا يرقد في الأعماق »

هنالك أفلتت من بين يدي

وما كسبت بلدى السكز أبدا ...

فتعلمت وقلبي محزون هذا الزهد :

إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

تبعث القصيدة في أبياتها السبعة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته .

فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدهش وعجيب . وربة القدر في

الأساطير الجرمانية هي التي تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها وهدية . والكلمة

هي التي تظهر الموجد أمام الشاعر أو أمام غيره من الناس . والأسماء

هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على القفح

والازدهار . هنا نبليق قمة الفعل الشعري . فالبيت السادس يقول : « وهي

(١) أى ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطم نافذة في العظام » . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هي التي « تحضر » الأشياء وتمدها بالوجود والثبات .

وفي الأبيات السبعة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لم يحمل معه شيئاً من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطويلة ومعه شيء قريب : جوهرة ثرية رقيقة . ما الذي نهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هي الجوهرة التي تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفتش في نهبها فلا تجد لها اسماً : لقد استقطعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسماً ، فما الذي يعجزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أن تكون شيئاً لا وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شيء غالي ونفيس ، موجود من نوع مميز . وحين تغيب الكلمة تختفي الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . هذا الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب وجودها . فهي لا تقتصر على إضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد بدتمد بالاسم إلى ما نقصور وجوده ، بل هي قبل كل شيء ذلك الذي يهب الوجود ويضفي الكينونة .

تنتهي القصيدة بهذين البيتين :

فتملكت وقلبي محزون هذا الزهد :

إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذي يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟ وما الذي تعلمه هنا من جديد ؟ أنه شيء يتعلق بالرأي الذي كان يؤمن به

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتغلب على هذا
الرأى السابق . والتغلب ينطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو
له الآن فى ثوب جديد : انها هى التى تضيف على الشيء وجوده وتحافظ عليه .
عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد
انتهت بالاختناق ، اذا كانت ربة القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى
بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ،
أو أنه خرج منها قادراً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتغلب على
عقيدته السابقة ، ولكنه تعلم شيئاً لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها .
والأسى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما
يدخره المستقبل من حضور الغائب واقتراب البعيد . ولعل هذا الاحساس
بالأسى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن
الحنة » الذى عبر عنه هلدراين ببيته المعروف : « لم الشعراء فى الزمن
الضنين ؟ » حين افتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « مابقى » . وإذا
كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التكفير فى هذا الاحتجاب
والاحساس العميق به يمكن أن يكون إيذاناً بظهوره ووعداً بحضوره .
وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول . فتاريخها فى رأيه هو زمن
نسيان الوجود . وطبيعى أن تكفير هيدجر لا يلقى هذا الزمن ببساطة ،
وإنما يحاول أن يشعرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر
بمدى هذا الغياب تكفيراً أصيلاً ، حتى يمهّد لامكان التحول الذى لا
يستطيع أحد أن يتنبأ به وعده .

ما علاقة هذا بمحدث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التي يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما

هي وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله سؤاله عن الوجود -
كما فعل في بحوثه عن العمل الفني ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة
وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هي
لغة الوجود . ولا بد أن تتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر انفسا عن ماهيتها :
« فاهية اللغة هي لغة الماهية » . وان تنسئ لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا .
وخير ما يعمد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من
السكن في هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة
عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة
لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا في أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما
تقوله اللغة نفسها بختفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب
في هذا أنها تتمسك بالأصل الذي انحدرت منه وتأتى على ماهيتها أن تظهر .
وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيراً أصيلاً في الشعر والفكر ،
وهما الأسلوبان الميزان في القول ، ولم نحاول أن نلتصمهما حيث ينبغى أن
يلتصما ، أى في الجوار الذي يؤلف بينهما .

ونعود إلى تفسير قصيدة جنورجه عن الكلمة . فهي لا تنقصر على
القول بأن هناك علاقة بين الشيء (الوجود) والكلمة ، بل تزيد عليه أن

الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه . انها هي التي تجعل الشيء شيئاً ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى « الممكنين » .
فالكلمة هي التي تمكن الموجود من الوجود وتسكته له .

قلنا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فما هو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . ولكننا جميعاً نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس السليم ولا ينكره هيدجر . وإذا كان الشاعر والمفكر ، والعالم ورجل الشارع يستخدمون لغة واحدة أو عنصر واحد ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تبعا لاستخدام الكلمة في الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الهنا تفسير قصيدة جنورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التي قمنا بها يعوزها ادراك الجوار في ذاته . اننا نقيم حقا في اللغة ونتمخذ منها سكنا لنا ، ولكن الاحساس بهذا المقام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذي يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانساني » هو الواجب الاسمي عليهما ، وهو الذي يقبجه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغي أن نقصور هذا « المقر » « مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذي تتفتح فيه امكانياته الأصلية التي عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية في « الوجود والزمان » . ولا ينبغي أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للقديم ، فهذا شيء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التسكوين الزماني للوجود نفسه .

هذه « الرجعة » إلى مقر الوجود الانسانى والماهية الانسانية تقابل ما نلحسه اليوم من « تقدم » فى ماهية الآلة مقابلة الضد للضد . ومابقى الانسان على جهله بقوام ماهيته وأساسها ، فسيظل كل تقدم فى السيطرة الآلية والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيمقيس تقدمه بمدى تحكمه فى الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هى كذلك .

ولكن ما هى هذه الجوهرية التى يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تكون هذه الجوهرية هى الكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التى لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش فى « وطن الشعر » عن كلمة تسمى الكلمة فلا يعثر عليها . أيمكن أن يساعده الفكر ؟ إن الكلمة ليست شيئا . عينا نبحت بين الأشياء عن الكلمة . والكلمة لا « تكون » بالمعنى الذى « تكون » به الأشياء والموجودات . ومع ذلك فكيف نوثقها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا - من الفاحية الموضوعية البحتة - أن نقول عنها إنها تكون ، والأولى أن نقول : انها تعطى^(١) .

انها تعطى بمعنى العطاء والاهداء . ولكن ما الذى تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهى لا تعطيه بالمعنى الذى كان مفهوما فى العصور الوسطى من أن الله أو الكلمة هى التى تخلق الموجود . بل بالمعنى الذى

(١) الطريق إلى اللغة ، ص ١٩٣ - ولاحظ أن الكلمة الألمانية تفيد أيضا أنها توجد

فهمناه من قبل من « الانارة » التى تعجلى فيها الموجودات وتظهر ، دون حاجة منها الى خلقها وإيجادها .

ونقترب الآن من فكرة الجوار بين الشعر والفكر ، ونحاول أن نفهمه من خلال اللغة نفسها : « فالإنسان لا يكون إنسانا الا بقدر ما ينصت لنداء اللغة ، وبقدر ما يستخدم اللغة ولاحديث بها » . هذه العبارة تغير محور الارتكاز الذى عرفناه حتى الآن (فقد تمددنا عن علاقة الماهية بالإنسان ووصفنا اللغة بأنها سكنه ومقامه الذى يحيا فيه دون أن ينتبه اليه أو يتفكر فى أمره ، فهو أبعد شئ عنه وان كان أقربه اليه . وها هو ذا الإنسان يتوارى قليلا لى تبرز اللغة الى مقدمة المسرح (وهى — إن صح هذا الطن — تخاطبنا كما يخاطب الممثل أو الراوية جمهور المتفرجين فى المسرحيات الملحمية (أو المسرحيات التى أصيبت بوباء « الموضة » دون أن يكون لها من الملحمية أدنى نصيب) لى تقول لنا : لقد درجتم على اعتبار اللغة أداة اتصال وتوصيل ، وظفتم أن اللغة وسيلة تستخدمونها . ولكن ما رأيكم — دام فضلكم — فى أنكم مخطئون فى حق أنفسكم (ان اللغة يا سادة هى التى تستخدمكم . تعلموا إذن أن اللغة هى التى تستخدم الإنسان — وعليه أن بطيعها وينصت اليها) — لا الإنسان هو الذى يستخدمها — وربما تار أحد المتفرجين فنهض غاضبا من مقعده — كما يحدث كثيرا فى مسرحيات هذه الأيام) — وصعد الى خشبة المسرح وصاح : ما هذه الاهانة ؟ إنك أنت الذى تجعل منها شيئا . ما عسى أن تكون هذه اللغة التى تريد منا أن نخدمها ونسكون فى طاعتها ؟ أرجعتم بنا الى نظرية الأصل

السمادى للغة وما فيها من خزعبلات عفى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » لن يستسلم بهذه السهولة . سيحافظ على دوره ولو حاول المفرجون كلهم أن يزحزحوه من مكانه ! وما هو ذا يقول فى تودة تليق به ان ماهية اللغة هى القول . والقول ^(١) - فى اشتقاقه الأسمى من اللغات الهندو - أوروبية التى تجهلونها ويعرفها المؤلف (- يعنى الإشارة والدلالة . وهو يعنى كذلك الاظهار . والاظهار - وهذا ما لا تعلمونه أيضا - مرتبط بانارة الوجود التى تحرر وتمطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتحجبه ؟ انه العالم . وهذا شىء غير جديد على من درس « الأصل فى العمل الفنى » اذا قلنا فيه ان العمل يظهر حقيقة الوجود ويحجبها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول - سواء فهمتم أم لم تفهموا - ان ماهية اللغة هى : لغة الماهية . وهى عبارة او تأملتها . وما وعشتموها لحولتكم من الأعماق ..

فالماهية فى الشطر الأول من العبارة غيرها فى الشطر الثانى . إنها فى الأول تأتى اجابة على السؤال عما هى . واللغة هنا هى الموضوع الذى نبحث من ماهيته عن طريق مفهومنا وتصورنا عنه ، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا « ما هو » . وهذا يعود بنا إلى الأبيات الستة الأولى من قصيدة « السكامة » ، كما يرجع بنا كذلك الى مجال التصور الميتافيزيقى

(١) يحاول هيدجر ان يرجع بالقول Sagen الى كلمة Sago و Saga وهى الكتابة الحرافية المأثورة - دون أساس تاريخى - عن خوارق الابطال فى آداب الشعوب الشمالية .

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول
المنتظر . لأنها ستنتقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه ،
الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهديكم اليه . هذا شئ
سيصدكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدكم
ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع —
لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شئ موضوعى — وانما تفيد معنى الحفاظ
والضمان والعطاء . فاللغة تهمنا ، وتتصل بصميم وجودنا ، وتحركه وتلمس
شفاؤه . واللغة تنتمى بهذا المعنى الماهية التى تحرك وتمنح . ما هو هذا الذى
يحرك ويمنح ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة — وبخاصة محاضراته عن الشئ^(١) —
تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسما و من قانونين
وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى
التي تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجوهات الأربع أو هذا العالم . وفى
هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا للاظهار ، أى
أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها الموجودات من التمجيب الى النور .
تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هاندلين عند سماع كلمات
الأرض والسماء والقانونين والسمويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

(١) راجد لكاتب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشئ ؟ فى « كتاب مدرسة الحكمة »
القاهرة ، دار الكتاب العرب للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ — ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التى يقول فى نهاية المقطوعة الخامسة منها :

هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه

ويؤثره الرب نفسه بالنعم والمدايا

لا يفتن اليها ولا يراها .

عليه أولا أن يحتمل ويقاسى ،

لكنه الآن يسمى أعز الأحاب الى نفسه ،

ولا بد ان تفتتح الكلمات التى تدل عليه

كما تفتتح الأزهار ^(١) .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » - زهرة الفم كما يسميها هلدلين ! -
أو الكلمات كما جاءت فى هذه القصيدة ففهم أنها هى « الجهة » التى تسمح
للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تقابل وتتفاعل . وفى
هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاطهار والاحضار ، أى يكون الوجود ،
فليست اللغة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هى - إن صح التعبير -
سيدة العلاقات . . . هى محركة العالم وكاشفة الوجود . وهى التى تعطى
وتمنح ، وتحفظ وتحمى . وعلى الانسان أن يسكن فى بيتها ، وبحرسه
ويرعاه . . .

ونخطئ لو تصورنا أن النطق فى اللغة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

(١) راجع ان شئت كتابى عن هلدلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة

نواين الفكر الغربى ، ص ٢٢٨ .

ونفسية : « ان المنطوق المسموع من اللغة يحتفظ به في التوافق الذى يوفق بين جهات العالم الأربع أو رباعه الفريد ويجعلها تتفاعل وتتداخل » .
(ص ٢٠٨) .

كلام غريب كما قلت لكم . ولكن غرابته تأتي من تأصيله . فنحن ننظر الآن إلى أصل اللغة ، لا إلى استخدامها ووظائفها ، نتأمل ماهيتها التى « يكون » بها الوجود ، ولا نعتبرها وسيلة أو أداة ، نراها تمنح وتعطى وتحرر وتسير ، ولا نراها قيда بتحكم فينا طول العمر . هل تفهمون من هذا أنها قوة متمالية ؟ ولكن هذا هو الفهم الميتافيزيقى الذى نريد أن نحولم عنه إلى فكر الوجود . انها القرب السكامن فى قوى العالم الأربع ، أو هى « التجميع » الأصلى - إن شئنا أن نوافق هيدجر على تفسيره لكلمة اللوجوس عند هيراقليطس - وهى - كتجميع أصلى - ساكنة .

وبلا صوت . لأنها هى التى تنعم على الانسان بقول « يكون » و « يوجد » ، لغة السكينة هذه هى لغة الماهية . ويمكننا أيضا أن نقول : لغة الوجود (بشرط ألا نفهم الكلمة الأخيرة بمعانيها الميتافيزيقية القديمة !) والبيت الأخير من قصيدة « السكامة » يشير بوضوح إلى انكسار السكامة ، السكامة التى ألفناها وتعودنا عايشها ، كما يدهونا إلى فهمها والتفكير فيها من حيث هى سكينه . ولن يمكننا أن نفهمها هذا الفهم الا اذا عرفنا أن الشعر والفكر متجاوران - والجار حبيب الجار (- وجوارها فى اللغة التى تمنح القرب وتهديه . فاللغة تعبر . وهى بهذا التعبير تدل وتشير ، وتصل إلى

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تنيرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن يسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذى يقفه من نور الوجود . ان الانسان محتاج إلى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تسكن صميمته أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوى . والحديث الذى تحدثه اللغة بميد كل البعد عن تسلسل الأسباب والنتائج . انه الحدث الذى يمنح الانارة والاتفاح ، فيظهر الموجود ويتجلى ، أو يغيب ويحتجب .

وهذا الحدث أو هذا العطاء لا يمكن تفسيره أو فك رموزه . لأنه شئ أخير . تصطدم به النظرة ولا تعمله . فهو الذى يعطى كلمة « يوجد » ويرد الوجود الى أصله .

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذى يظهر كل موجود ؟ أرأيتم أن « النطق » فى حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة تستخدم الانسان لكي ينطق عما تقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذى يظهر ويحتجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تملكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكي تكون لكم لغة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى زدائها لكي يصبح الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالى ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنحاول في هذا الفصل الختامي أن نقلت للراء لانتظار الى الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا آن أو ان تخطيطها و « العودة الى أساسها » (١) ، ونقطع الى الأمام لنستشرف فكر الوجود الذي لم يعد ميتافيزيقا .. وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة الى تراجع بها جهده الضخم الذي يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شعابه . فقد ألقى في سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان بوفريه (الذي سأل عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسائله التي تعددنا عنها) وفرانسوا فيدييه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ في باريس في مجلد بعنوان « كبر كجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن الفكر المعاصر الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة في كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر في سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

(١) كما يقول عنوان المدخل الذي كتبه هيدجر وقدم به لمحاضراته الشهيرة : « ما الميتافيزيقا » وقد نقله الدكتور محمود رجب الى العربية ونشر في كتاب يضم محاضرات هيدجر الثلاث : ما الفلسفة ؟ ، ما الميتافيزيقا ؟ هلدلين وماهية الشعر ، بالاشتراك مع الاستاذ فؤاد كامل ومراجعة أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرته دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٧ - ٩٧ .

ما الذى يأخذه هيدجر على الميثافيزيقا بحيث ينبغى تجاوزها والرجوع الى أساسها الذى نسبته ولم تفكر فيه ؟ سؤال شغل هيدجر مدى حياته ، وأجاب عنه فى العديد من كتبه ومحاضراته ودراساته . وكان من الطبيعى أن يطور تفكيره فى هذا الموضوع ، شأنه فى هذا شأن كل كائن حى . ولعل هذه المحاضرة الاخيرة أن تبين لنا وجهة نظره التى اسعق عليها .

« ان الميثافيزيقا تفكر فى الوجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »^(١) . انها تبحث عن أساس الوجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تتصوره تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد للوجود أو يحضره ويعمل على اظهار كينونته . غير انها تصور هذا التأسيس كما تصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فقارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجده عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفيض » بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما نرى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

نجد عند نيته الذى يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت فى طريق « الذاتية » الى آخر مداه .

وإذا فالخاصية التى تميز التفكير الميتافيزيقى الذى يبحث عن سبب الوجود هى أنه يبدأ من هذا الوجود (أو الكائن) فيه: صورته من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شيء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولكن هذا التصور الميتافيزيقى قد بلغ نهايته . فما هو المعنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انطفأت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغينا ببساطة أو نستخف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت الى الموضع الذى فيه يتجمع تاريخها كله فى أقصى امكانياته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير الكمال أو الاكتمال . لأن المراد به أنها بلغت النهاية ، سواء عند نيته أو عند هيدجر نفسه . والواقع انه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانط بأكمل من فلسفة أفلاطون ، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمينيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها فى هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تمر عن شيء يعمل ضرورته فى ذاته . ونحن نقع فى خطأ المفاضلة بين الفلسفات لو نظرنا إليها بمنظار العلم الوضعى المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلغى الماضى . وهذه النظرة « العلمية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التى جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

في متحف الماديات القديمة .. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية مغتلفة في تاريخ الميتافيزيقا كله ، وإن صورتها الأخيرة عند نيقتشه ليست في الحقيقة سوى أفلاطونية مقلوقة . ولعل الفيلسوف الانجليزى وابتهيد ألا يكون أيضا قد أسرف في المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتعليقات على أفلاطون .

هل معنى هذا ان الفلسفة لم تتطور ؟ (تطورت بالطبع ، ولكنه كان ولا يزال تطورا غير التطور العلمى الذى ينسخ آخره أوله وبني حاضره عن ماضيه) اللهم الا عند المهتمين بتاريخ العلم) . واقد تطورت الفلسفة أو بالأحرى تفتحت وفضت نفسها - ان صح تعبير هيجل (- في العلوم المختلفة التى استعقت عنها) ثم لم تسكتف بهذا بل بدأت في السنوات الأخيرة تغزوها بمناهجها ومقاييسها وتحاول على يد المقارفين من الوضعيين أن تشبكها في ذيلها) ولا ينكر أحد أن كثيرا من المسائل التى كانت تقناولها الفلسفة قد انتقلت اليوم الى ميدان العلوم المتخصصة ، وأصبح من المستحيل على الفيلسوف أن يدلى فيها برأى قبل أن يعرف وجهة نظر العلماء . وربما وقع في ظننا أن العلم قد أزاح الفلسفة عن مكانها وحكم عليها بالبطالة الأبدية (ولكن الواقع أن هذا علامة تدل على تمام الميتافيزيقا ووصولها الى نهاية امكانياتها . ذلك أن النظر السطحي وحده هو الذى يفصل العلم الحديث عن الميتافيزيقا الحديثة التى نشأ على أرضها ، واكتسب طابعه « التقنى » الذى يتحكم اليوم فيه من الطابع التقنى الذى غلب على الميتافيزيقا منذ عهد بيكون وديكارت على أقل تقدير . وما تفتتح الفلسفة في العلوم

المستقلة التي يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنتهى في عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها في النزعة العلمية الميسورة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقني والسيبرنيطيقي^(١) الذي يحقق انتصاراته في عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانساني الذي انعكست عليه آثاره .

هذه هي الصورة التي انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة في الفكر الغربي وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة في هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى العلوم المتخصصة وتبددت كل امكاناتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة ؟ ألا تنطوي الفلسفة على امكانية خافية عليها هي نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فكر جديد ، وتحقق خرافة العفاء التي تبعث من الرماذ ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكلوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينيها - كما قال كانط في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص - أم تجمثر أحزانها كاليمامة الوحيدة في عشا بعد أن هجرتها أفراخها ونسيتها وتنسكرت لها ؟

(١) أو الكبير فيلقية (من كولبرنيكس أى الملاح في الفنة اليونانية وقد استعملها أفلاطون في عاوراته وأمير سنة ١٨٣٤ في تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت في السنوات الأخيرة وارتبطت بعوث التحكم الذاتي في الآلات والاجهزة الزودة بما يفهمه القول التي تضبط حركتها كالحاسب الالكتروني وأجهزة اطلاق الصواريخ ومركبات الفضاء وأجهزة التفقيش والكشف .

لا يمكن بطبيعة الحال أن نزيح الفلسفة ونفصل عنها كأنها عبء قديم أو جثة عزيز لا ندري كيف نفصل عنها (بل لابد من التفكير فيها وفي تفتحها عبر التاريخ ، على نحو ما فعل هيدجر طوال حياته . لم يكن ثم هذا التفكير أن يبحث في تاريخ الفلسفة أو يبحث بعض حقائقها الماضية ، بل كان في صميمه « تذكر » بما سبقه ولم تفكر فيه ، أى بمعنى الوجود نفسه « كما كان « دعوة » الى امكانية لم تنبئ معالمها ولم يتأكد بعد موعد تحققها . صحيح أن المدنية العالمية - التى بدأت فى عصرنا الحاضر غزوتها التقنية والعلمية الخطيرة - قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضاً إن هذه المدنية العالمية ستجاوز فى يوم من الأيام طابعها التقنى والعلمى والصناعى ، وستكشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا « السكن » الوحيد فى هذا العالم ..

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

ان هيدجر يتناول محاولتين من أهم المحاولات فى العصر الحديث للإجابة على هذا السؤال ، وهما اللتان قام بهما هيجل وهسرل . وقد تبين له من التحليل أنهما لم يختلفا على موضوع الفكر - فقد اتفقا على أنه هو الذاتية - وإنما اختلفا على النهج . فالجدل التأملى مثلاً عند هيجل يوضح لنا كيف يظهر موضوع الفلسفة من ذاتها ويصبح حاضراً واعياً بذاته . والظهور يفترض النور الذى يتجلى فيه كل ما يظهر . والنور بدوره يفترض المكان المفتوح أو الانفتاح . والفكر التأملى لا يستغنى عن هذا الانفتاح الذى يوسر له النفاذ الى الموضوع الذى يفكر فيه :

رأينا في الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وحقيقة الفن ، وحقيقة الانسان) . وكلمة الانارة في الألمانية والفرنسية ^(١) تدل في الأصل على تغذية مكان بين الأشجار المتكاثفة في الغابة . ولو نقلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا لأمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضيء والمظلم ، والظاهر والخفي . فالإنارة انتاح لكل ما يكون وما يفقد الكينونة ^(٢) . ولا بد أن يأتي اليوم الذي نسأل فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الحر هو المقرر الذي يجمع المكان الخالص والزمان بانبثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفقد الوجود والكينونة لا بد أن يأتي هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالاجاب .

قلنا ان الميتافيزيقا قد نسيت الوجود وعاشت تاريخها غارقة في هذا النسيان . ونستطيع الآن أن نقول انها نسيت الانارة ولم تعرف عنها شيئا . صحيح أن المفلس مرتبط بها على الدوام . وقد ظل الفكر اليوناني في انشغاله بأمر الوجود أو الحضور على اتصال بها . فأفلاطون يدرك الموجود من ناحية مظهره أو منظره (الأيدوس) ولم يفقه أن يشير الى النور ، وبارمينيدز يذكر الأليثيا (اللا - تحجب) صراحة في قصيدته الفلسفية ويشبهها بكرة تامة الاستدارة تتساوى فيها البداية والنهاية . ام يستغنى الفكر اليوناني إذن عن الانارة ، ولم تنقطع صلته بها . ولكنه لم يفكر

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairière - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

فيها ولا فكر في الانفتاح الذى يظهر فيه كل موجود أو كل منتقد
للوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة في التفكير فيه . وقد آن الأوان
لتجربة هذه الانارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذى نتبعه في سؤالنا
عن الوجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه
هذا الوجود والحضور . ولا بد من أن نفكر في الأليثيا - أو اللاتجيب -
بوصفها هذه الانارة التى تكفل الوجود والفكر وتؤمنهما . وتضمن
التفاعل بينهما .

أقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا
السؤال مطروحا على الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وما هو ذا هيدجر
يفكر في هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث
الحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن
« الأليثيا » هى مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرهما الذى يفيشان
وبتفاعلا في تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز ،
ثم نسيتمها الميتافيزيقا حين تصور أن وجود الوجود هو العلة الأولى أو
السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صورته
وأشكاله ، وظلت بذلك أونتية (موجودة) - لاهوتية . وما نحن أولاء
نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا في هذه المرحلة
الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواحية الوجود والحقيقة الى السؤال
عن الأليثيا التى تحملها معا وتكفل لهما « الوقوف » فى نورها . وهكذا
تصبح الحقيقة بمعناها التقليدى الذى عرفناه - أى انطباق المعرفة على الشئ -

ممكنة عن طريق الانارة وحدها ، كما تتحرك البداهة واليقين بكل أنواعه ومستوياته ويتم « التحقق » من الحقيقة نفسها في ضوء هذه الانارة .

الانارة إذن هي الأصل الذي نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه . ولا يجوز لنا الآن أن نخلط بين الأليثيا والحقيقة أو نسوى بينهما ، لأن الأولى هي التي تضمن وجود الثانية وتكفله لها . وكما فكرنا في الحقيقة بمعنى التطابق أو اليقين وجب علينا أن نفكر في الانارة التي تسبقهما وتكمن وراءهما . ولعل خير شهادة يقدمها هيدجر على أمانته ومراجعته الدائمة لخطواته على الطريق أنه عمد في هذه المرحلة من تفكيره على تصحيح بعض آرائه السابقة . فهو يعدل الآن عن ترجمة الأليثيا بالحقيقة ، كما فعل في الوجود والزمان ، كما ينتقد تعبير « حقيقة الوجود » الذي استخدمه في محاضراته عن ماهية الحقيقة ورسائله عن النزعة الانسانية . بل إنه ليراجع رأيه الذي ذهب اليه في دراسته عن « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » وقال فيه إن تحول معنى « الأليثيا » من اللاتجسس الى الصعقة أو الصواب قد تم على يد أفلاطون . فهو يرى الآن أن « الأليثيا » قد فسرت مباشرة على معنى الصواب وبذلك غابت عن نظر أفلاطون . وكان أفلاطون ومن سبقه من مفكرى اليونان قد فكروا - كما قدمنا - فيما تكفله الأليثيا أو الانارة من ظهور الموجودات أو تحجبها ، ولكنهم لم يفكروا في حقيقة الانارة ذاتها . وكذلك يفعل الناس اليوم . يشغلون بالموجودات الحاضرة أمامهم ولا يعنون أنفسهم بالسؤال عن الوجود والحضور ولا عن الانارة التي هي الأصل فيهما ...

ما السبب في هذا ؟ أهو أمر متصود ؟ أن تكون غفلة من جانب البشر
أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أ يكون التعجب جزءاً لا ينفصل عن
اللاتعجب ، بحيث تنمى الليثية (النسيان) .. « للأليثيا » ؟ أ يكون هذا
في صميم ماهية الاغارة نفسها التي تكشف عن الوجود وتعجبه وتصوره
وتحرره في آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم
يقصر جهدنا على البقاء في السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاينة
تجربته ؟ هل أصبحنا على استعدادات تحمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار
المدنية التقنية تغلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمثول أم نفرض
أبدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما
كأن هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تهديد ومحاوله ،
حسبها أن تغير فكرك وتقدمك بالألا تنشب بصخرة المألوف وأن تلقى بنفسك
في تهار الدهشة .. فان نجحت في تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء
يقدمه القارئ للكاتب فيعزيه عن تعبهِ ويفخر له قصوره أو تقصيره .

عبد الغفار مكاوى

لوحة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ مولد هيدجر في ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش - صانع
البراميل ببلدة مسكيرش - ويوهانا .

١٩٠٣ - ١٩٠٩ المدرسة الثانوية في مدينة كونيستانس وفرايبورج
بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء) .

١٩٠٩ - ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ - ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية بجامعة
فرايبورج .

١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف
الأستاذين شنيدر وريكتر بعنوان : « نظرية الحكم
في النزعة النفسية (في المنطق) » .

١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة
عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد
نشرت الرسائل مع بحث عن مفهوم الزمن في علم
التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت - على الماين
تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .

١٩١٧ زواجه من الفريده بيتري .

١٩١٩ - ١٩٢٠ مولد ابنيه جورج وهرمان .

١٩٢٢ انتقله الى مدينة ماربورج للعمل استاذاً مساعداً بها
وبقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخ » المشهور
في توتنابورج ، وهو الذى آتم فيه كتابة « الوجود
والزمان » .

١٩٢٣ يلقى أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة
من الفيلسوف ماكس شيلر فى جمعية كانت بمدينة كولن
(كولونيا) .

١٩٢٦ محاضرة باتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث
الظاهرى (الفينومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها فى الرابع
من ديسمبر) .

١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » فى المجلد الثامن من جواية
الظاهريات والبحث الظاهريات التى يصدرها هسرل ،
كما ظهر أيضاً فى نفس السنة فى طبعة مستقلة وما زال
يعاد طبعة منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .

١٩٢٨ يعين استاذاً لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفاً
لادموند هسرل - يلقى سلسلة من المحاضرات عن
« كانت ومشكلة الميتافيزيقا » فى معهد هرردر بمدينة
زيجمال . وقد صدر الكتاب فى العام التالى بمدينة بون .

١٩٢٩ — الأنثروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها في ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت - على - الماين .
— خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين في الثامن
من ابريل .

— ما الميثافيزيقا ؟ - محاضراته الأولى التي افتتح بها
حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاعة
الكبرى للجامعة في ٢٤ بولية ، وصدرت في نفس العام
بيون .

— مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة في مدينة كارلزروه .
— ماهية السبب . بحث أسهم به في الكتاب القذكارى
الذى صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من
عمره (وقد ظهر لاحقاً بحولية هسرل السابقة) .

مشكلة الفلسفة اليوم وهيكل ومشكلة الميثافيزيقا .
محاضرتان ألقاها في الاتحاد العلمى بمدينة أمستردام في
٢١ و ٢٢ مارس .

ماهية الحقيقة . محاضراته الشهيرة التى تجدها بين نصوص
هذا الكتاب - وقد ألقاها بمدينة بريمن في شهر اكتوبر ،
ثم في ماربورج وفرايبورج ودرسدن .

انتخابه مديرا لجامعة فرايبورج (فى ظل النازى) .
يلقى محاضرة عن « تأكيده الجامعة الألمانية لذاتها » عند
تسلم منصبه فى السابع والعشرين من مايو .

١٩٣٠

١٩٣٣

- ١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .
- ١٩٣٥ الأصل في العمل الفني ، محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر في جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد ألقاها سنة ١٩٣٦ بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك في كتاب المتاهات - أو الطرق المداودة - سنة ١٩٥٠ بمدينة فرانكفورت) .
- ١٩٣٦ هلدلين وماهية الشعر - محاضرة ألقاها في روما في الثاني من ابريل . وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين يشرح فيهما قصيدتي هلدلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٣٨ تأسيس الصورة السكونية الحديثة عن طريق الميثافيزيقا ، محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية والطبية بفرايبورج في التاسع من يونيو . (وقد أعيد نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة الكونية - أو الأبدلوحية) .
- ١٩٣٩ أنشودة هلدلين : « كما في يوم عيد » . محاضرة ألقاها عدة مرات ونشرت في كتابه السابق الذكر « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن
النزعة الانسانية - كما نشرت مع اثني عشرة مقالا
ومحاضرة أخرى مبكرة سنة ١٩٦٧ في كتابه « علامات
على الطريق » .

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هيلدرلين « ذكرى » نشرت في
الكتاب التذكاري الذي صدر بمدينة توبنجن بمناسبة
مرور مائة سنة على وفاة هيلدرلين .

— محاضرة ألقاها في دائرة محدودة من خالصاته عن كلمة
نيلشه عن موت الله ، وقد نشرت في المناهات .

١٩٤٤ جند في فرق « المصافة الشعبية » التي كونها هتلر في
أواخر الحرب العالمية الثانية .

١٩٤٥ قوات الاحتلال (الفرنسية) تحظر عليه التدريس ، وقد
استمر الحظر حتى سنة ١٩٥١ .

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هيلدرلين
المشهورة : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ - ألقاها في دائرة
محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين
سنة على وفاة الشاعر راسكه (وقد نشرت في المناهات) .

١٩٤٧ ظهور كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة مع رسالة
عن النزعة الانسانية التي رد فيها على خطاب وجهه اليه
المفكر الفرنسي جان بوفريه .

١٩٤٩

— نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في
صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣
في ٢٣ أكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها في نادي برين في شهر ديسمبر
تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته
التي نشرت بعد ذلك في كتاب « من تجربة الفكر »
وفي « المحاضرات والمقالات » عن الشيء ، الوضع ،
الخطر ، العود .

١٩٥٠

— محاضرتان عن الشيء (تنقيح المحاضرة السابقة)
في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في
بولز هيه ، وقد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي
ماكس كومريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على
الطريق إلى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المناهات بمدينة فرانكفورت ويضم
الدراسات الآتية :

- الأصل في العمل الفني .
- عصر الصورة السكونية .
- مفهوم هيجل عن التجربة .
- كلمة نينشه : « الله مات » .
- لم الشعراء ؟
- عبارة انكسمندر .

١٩٥١ البناء - السكن - الفكر - محاضرة ألقاها في إطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دار مشقات تحت عنوان « حديث دار مشقات » عن الانسان والمكان .

١٩٥٢ - محاضرة بعنوان « سكن الانسان شاعري .. » ألقاها في بولدهيه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلدريين . ما الفكر ؟ - بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ - ٦١١ ، ١٩٥٢ .

١٩٥٣ - مدخل الى الميتافيزيقا - توبنجن ، ص ١٥٦ . - جورج تراكل - شرح على قصيدته - بحث نشر بمجلة مركير ، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ - ٢٥٨ . - من هو زرادشت نيتشه ؟ - محاضرة ألقاها في بولدهيه في الثامن من اكتوبر .

- العلم والتفكير . محاضرة ألقاها في ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة في بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج في ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .

١٩٥٤ تفكير . محاضرة ألقاها في زيوريخ وكونستانس وفرايبورج .

- من تجربة الفكر - صدر في بفولنجن ، ٢٧ ص .

— محاضرات ومقالات ، صدر في بنولنجن ، ١٩٥٤ ،

٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية:

— السؤال عن التقنية .

— العلم والتفكير .

— قهر الميتافيزيقا .

— من هوزرادشت نيقشه؟

— ما هو الفكر ؟

— البناء السكنى الفكر .

— الشئ .

— رسالة إلى طالب شاب

— سكنى الانسان شاعرى .

— لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .

— مويرا (بارمنيذز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ -

من قصيدته) .

— أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهى النص

الذى تجده فى هذا الكتاب .

— ما الفكر - صدر فى بنولنجن ، ١٧٤ ص .

— طمانينة . خطبة بمناسبة الاحتفال ببرور ١٧٥ سنة

على ميلاد المؤلف الموسيقى كوزادين كرويتسر ، ألقاها

فى ٣٠ اكتوبر ببلدة مسكيرش .

— ما الفلسفة ؟ - محاضرة ألقاها في مدينة « سيريزى
لا سال » بفرنسا في شهر سبتمبر (وقد ترجمها الدكتور
محمود رجب الى العربية) .

— عن الخط . دراسة نشرت في كتاب تذكارى بعنوان
« لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد
السعين للكاتب المشهور ارنت بونجر وقد ظهرت في
السنة التالية بمدينة فرانكفورت في كتاب بعنوان
« السؤال عن الوجود » .

— مبدأ السبب - محاضرة في ٢٥ مايو بنادى برلين ١٩٥٦
ثم أعيدت في جامعة فيينا .

— حديث مع هيبيل - ألفت في الاحتفال بذكرى
الكاتب بوهان بيتر هيبيل ، كاتب القصص والمواد
الشعبية باللهجة « الألمانية » .

— محاضرة عن الرسام والكاتب بول كلي في جمعية
المهندسين بفرايبورج .

— مبدأ السبب ، بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ٢١٢ ص (مع
أعادة نشر المحاضرة السابقة الذكر) .

— مبدأ الهوية - ألفت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسين
سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

١٩٥٧ الهوية والاختلاف - بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضراته السابقة عن مبدأ الهوية ومحاضراته
عن التكوين الأنطى - واللاهوتى للميتافيزيقا :
— هيبيل صديقا لايت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .

— ماهية اللغة- ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج
ونشرت بعد ذلك فى كتابه « على الطريق الى اللغة » .
١٩٥٨ — مبادئ الفكر - نشرت فى حولىة علم النفس ،
والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ - ٤١ ، ١٩٥٨ .
— ماهية الفيزيكنس ومفهومها - نشرت أولا بمجلة
« الفكر » الايطالية ، العدد الثالث ، ميلانو ١٩٥٨ .
— هيجل والأغريق - محاضرة ألقاها بالفرنسية فى
الكلية الجديدة بمدينة « اكس - أون - بروفانس »
الفرنسية فى العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك
فى كتاب علامات على الطريق) .

— الشعر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لسقيفان
جثورجه (نشرت فى كتاب على الطريق الى اللغة) .
١٩٥٩ — طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .

— على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

— اللغة .

— اللغة في القصيدة . شرح لقصيدة جورج تراكل .

— من حديث عن اللغة ، بين أستاذ باباني وطارح
للسؤال .

— ماهية اللغة .

— الكلمة (شرح قصيدة ستيفان جثورجه التي
تجدها في هذا الكتاب) .

— الطريق الى اللغة .

— معاضرة عن « أرض هلدراين وسمانه » ألقاها في
السادس من يونية بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ في المؤتمر
الذي عقدته جمعية هلدراين .

— شكر لوطنى مسكيرش ، معاضرة بمناسبة اختياره
مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه في ٢٧-سبتمبر
— مصير الفنون في العصر الحاضر - معاضرة ألقيت
في مدينة بادن - بادن .

— اللغة والوطن - معاضرة ألقاها في فيسلبورن في
الثاني من يونية ونشرت في حولية هيبيل .

١٩٦٠

— نيتشه - في جزئين ، بنولنجن ، ١٩٦١ . ويضم
الجزء الأول الدراسات الآتية :

١٩٦١

- ارادة القوة بما هي فن .
- عودة الشبيه الأبدية .
- ارادة القوة بما هي معرفة .

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

- عودة الشبيه الأبدية و ارادة القوة .
- العدمة الأوروبية .
- ميتافيزيقا ينتشه .
- المصير التاريخى الوجودى للعدمية .
- الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .
- تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .
- تذكر الميتافيزيقا .

— قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .

١٩٦٢

— السؤال عن الشيء - حول نظرية كانط عن المبادئ

الترنسدنتالية - توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .

— مقولة كانط عن الشيء . نشرت فى الكتاب العذكارى

« الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد

الستين لقياسوف القانون اريك فولف ، ص ٢١٧ - ٢٤٥ ،

كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى

الناشر كلوسترمان . (م ١٦ هيدجر)

١٩٦٤ نشر جزء من محاضراته الأخيرة في جامعة ماربورج
عن امينتز ونشر في الكتاب التذكاري « الزمن والتاريخ »
الذي صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتي رودلف بولتمان .

١٩٦٧ علامات على الطريق ، فرانكهورت ، ١٩٦٧ ، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتي عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وأقيمت بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .

— العدمية الأوروبية ، بنولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .
— أصل الفن ومصير الفكر - محاضرة أقيمت في الرابع
من ابريل في أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أثينا .
— هلمدراين : القصيدة . محاضرة في أمربس فيل بفرنسا .
وقد قام الشاعر الفرنسي الكبير « رينيه شار » بالقاء
الترجمة الفرنسية .

— حلقة دراسية (سيمنار) في تور بالبروفانس الفرنسية
عن كتاب هيجل عن الاختلاف بين مذهب فيشته
ومذهب شيلنج تستمر من ٣٠ اغسطس الى ٨ سبتمبر .
— الفن والمكان . سان - جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها
جان بوفريه وفرانسوا فيدييه الى الفرنسية) .
— حلقة دراسية في تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

كانت عن الدلائل الوحيد الممكن على وجود الله ،
واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .
حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى
١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك »
ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر
المالين ، ٢٦١ ص .

١٩٧٠

رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) -
وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ،
١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .

١٩٧١

الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (وبضم
رسالتيه فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن
فى علم التاريخ) .

١٩٧٢

هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته
تضمنان محاضرتيه عن المكان والفن وعن مبدأ الهوية .
كما صدرت أخيرا ببيولوجرافيا تحوى قائمة الدراسات
التي كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا ! وقد قام باعدادها
الأستاذ ه.م. ساس. وصدرت فى ميونخ سنة ١٩٦٨ ..
وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .



النصوص

١ - ماهية الحقيقة

ماهية الحقيقة

- ١ - التصور الشائع عن الحقيقة .
 - ٢ - الامكانية الباطنة للتطابق .
 - ٣ - اساس امكان التوافق .
 - ٤ - ماهية الحرية .
 - ٥ - ماهية الحقيقة .
 - ٦ - اللاحتمية من حيث هي حجب (اخفاء) .
 - ٧ - اللاحتمية من حيث هي ضلال .
 - ٨ - السؤال عن الحقيقة والفلسفة .
 - ٩ - ملحوظة .
-

حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقنى أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمى أو الخلق الفنى ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكري^(١) أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس^(٢) . ان السؤال عن الماهية يصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذى يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية فى فراغ التعميم^(٣) الذى يكتم على أنفاس الفكر ؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس^(٤) ؟ ان من أول واجبات الفكر الذى تمتد جذوره فى الواقع ويتجه الى الواقع أن يصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التى تزودنا اليوم بالمعيار الذى نحتكم اليه والسند الذى نعتمد عليه ليحمينا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء الحقنة الواقعية التى نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يغفل كل واقع (مجرد) ؟ اليس السؤال عن الماهية هو

(١) فى الترجمة الفرنسية (التى سترمز لها فيما بعد بالحرف : ف) تأمل فلسفى .

(٢) ف : حقيقة ايمان دينى .

(٣) ف : فراغ السكلى المجرد .

(٤) ف : لا استند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام^(١) ؟

ليس في وسع أحد أن يتخلص من بداهة اليقين الواضح الذي تنطوى عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس في وسع أحد أن يستغنى بمبدئها الملحة . ولكن من ذا الذي يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصير على مقتضيات النفع المباشر المدعوس ، ويكافح^(٢) المعرفة بماهية الوجود ، وهي المعرفة الأساسية التي تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام^(٣) يعتمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذي يملكه ، وهو الاهاية « بداهة »^(٤) دعاويه

(١) يتلاعب المؤلف هنا بكلمة الماهية *weson* التي تعنى الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقولنا : ليس السؤال عن الجوهر هو اول الاسئلة جوهرية ؟ والتصرف الذي اجأت اليه لا يبعد عن المنفى .

(٢) أى يناوئها ويعادىها ويعاندعا .

(٣) ف : الحس المشترك . ويلاحظ ان كل هذه المترادفات كالعقل السليم والفهم العام والحس السليم أو المشترك .. الخ . تدل بوجه عام على تلك العقلية المعادية للفلاسف والسؤال ، المتجمدة عند المدوس والمحسوس .

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداهة بمعنى سوء مختلف عن معناها في التراث الفرنسى منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على « الحقائق » ، التى يدعى الفهم العام انها بديهية وذلك لبعده عن النظر الفلسفى العميق ومروبه من المشكلات الاصلية وعناده الدائم للروح الفلسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعتراضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه ، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب (١) .

وفضلا عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المتوالية التي يتسم بها الفهم العام ، ما دمتا نقصور اننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المتنوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمى والخلق الفنى والايمان الدينى . اننا نشارك بأنفسنا فى تمرد « البديهى » (٢) على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فإن الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التى وصلنا اليها اليوم . انهم يشدون معرفة الهدف الذى ينبغي أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغي أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أى أنهم يريدون الحقيقة دائما .

غير أن المطالبة بالحقيقة « الواقعية » لا بد ان يسبقها العلم بما تدل عليه الحقيقة من حيث هى كذلك . أم أن الذين يطالبون بها لا يعرفون ذلك

(١) حرفيا : أعمى عن كل ما نضمه أمام نظر الماهية .

(٢) مكناى الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجعلها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشعر بالأسئلة والمشكلات ، وكل شئ فى نظره واضح وبديهي .

الا « بصورة عاطفية »^(١) و « بشكل عام » ؟ ولكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

— ١ —

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلاً : « انها لفرحة حقيقية ان أساهم فى نجاح هذه المهمة » . ونقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولكن الذهب المزيف^(٢) يعد كذلك شيئاً واقعياً . من أجل هذا نعتبر تعبيراً أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الراضج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

(١) ف : بصورة مختلطة أو مضطربة .

(٢) ف : النحاس الأصفر الماطل بالذهب .

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعته على التصور الذي نستحضره دائما في أذهاننا عندما نفكر في الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا ننول عندما نشقه في وجود ذهب مزيف : « هذا شيء غير صحيح »^(١) أما ذلك الذي يكون « كما ينبغي له أن يكون » فإننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أي أن الشيء^(٢) متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له . ولكننا لا نقتصر على وصف الفرحة الواقعية والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقي ، وإنما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطالان^(٣) عباراتنا التي نقولها عن الموجود الذي يمكن هو نفسه وحسب ما تقضى به طبيعته أن يكون أصيلا أو غير أصيل ، وأن تكون واقعته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذي تعبر عنه . هنا أيضا نقول : هذا صحيح .

(١) الكلمة الاصاية Stimmt كما لاحظ المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها ولذلك تصرف فيها كما تصرفا .

(٢) الكلمات التي تحتها خط مفرقة الحروف في الأصل علامة التأكيد .
وللاحظ أننا تصرفنا في العبارة الأخيرة بحسب المعنى ، أما الأصل فلا يزيد عن قوله : الشيء صحيح .

(٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح في هذه الحالة ليس هو الشيء ، بل القضية ^(١) .

إن الحق ، سواء أكان شيئاً حقيقياً أم قضية حقيقية ، هو الصحيح (أو المتوافق) . والحق والحقيقة يدلان هنا على الصحة أو التوافق ، وذلك

بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة : فهو من ناحية توافق الشيء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشيء .

هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدي الموروث لماهية الحقيقة : الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل ^(٢) . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هي تطابق ^(٣) الشيء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضاً أن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء ^(٤) . صحيح أنه قد جرت العادة في أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق في هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء . غير أن الحقيقة المفهومة على هذا النحو ، أى حقيقة القضية ، لا تقوم إلا على أساس حقيقة الشيء ، أى تطابق الشيء مع

(١) يستخدم هيدجر في الحالين السابقين كلمة العبارة Aussage وكلمة القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضاً بالعبارة لا بالحكم كما فعلت (ف) .

(٢) في الأصل باللاتينية Veritas est adaequatio rei et intellectus أى أن الحقيقة هي تطابق (توافق ، تكافؤ) الشيء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعنى التماثل أو التكافؤ Angleichung .

(٤) في الأصل باللاتينية Veritas est adaequatio intellectus ad rem

العقل^(١) . وكلا التصورين عن الحقيقة يدل دائماً على التوافق مع .. وبفكر بذلك في الحقيقة بوصفها صحة أو صواباً أو توافقاً^(٢) .

ومع ذلك فإن أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء^(٣) في كلا الحالتين فهمًا مختلفًا . ولكي نعرف هذا يتحتم علينا أن نردّ الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة إلى أصلها المباشر (الوسيط)^(٤) .

إن الحقيقة بوصفها تطابق الشيء مع العقل^(٥) لا تعبر عن الفكرة الشارطية (الترسندنقالية) التي جاء بها كانت بعد ذلك ولم تقم إلا على أساس تصور ماهية الإنسان من حيث هو ذاتية ، وهي الفكرة التي تذهب إلى أن الأشياء (أو الموضوعات) تتوافق مع معرفتنا^(٦) ، بل تعبر عن

(١) في الأصل باللاتينية *adaequatio rei ad intellectum* .

(٢) في الأصل *Richtigkeit* وهي الصواب أو الصحة ، وقد تضررت فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقاً *Conformité* وهو المعنى الذي سيحافظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) في الأصل باللاتينية *res -- intellectus* .

(٤) أي الذي يرجع إلى العصر الوسيط .

(٥) في الأصل باللاتينية *Intellectus - Veritas* .

(٦) أو تقه على قه المعرفة بما يعبر استاذنا الدكتور عثمان أمين والتعبير الأصلي يفيد أن الأشياء تنوجه حسب ما تقضى به معرفتنا ، أي أن المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادئ أولانية ، هي التي تجعل الأشياء موضوعات لتجربة .

العقيدة المسيحية والفكرة اللاهوتية التي ترى أن الأشياء، من جهة ماهيتها ووجودها، لا توجد - بوصفها كائنات مخلوقة^(١) - إلا بقدر ما تتوافق (أو تتطابق) مع الفكرة المتصورة عنها من قبل في العقل الإلهي^(٢) أو الروح الإلهية. بهذا تكون الأشياء منظمة وفقا للفكرة (أي صحيحة)، ومن ثم تكون بهذا المعنى حقيقية. ولكن العقل الإنساني^(٣) أيضا كائن مخلوق^(٤). ولما كان هو الملكة التي منحها الله للإنسان، فلا بد أن يكون مكافئا (مطابقا) لفكرته^(٥). بيد أن العقل لا يكون مكافئا (أو مطابقا) لفكرته إلا إذا استطاع أن يحقق في عباراته^(٦) توافق^(٧) (الموضوع) المتصور مع الشيء الذي يلزم بدوره أن يكون مطابقا للفكرة. إن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية، إذا كانت كل الكائنات «مخلوقة»، تقوم على أساس أن الشيء والعبارة كليهما وبنفس الطريقة مكافئ للفكرة ومرتب على وحدة خطة الخلق الإلهية ومن ثم فكل منهما متوافق مع

(١) في الأصل باللاتينية *Ens Creatum*.

(٢) باللاتينية *intellectus divinus*.

(٣) باللاتينية في الأصل *intellectus humanus*.

(٤) باللاتينية *ens creatum*.

(٥) الفكرة هنا وفي بقية النص هي الـ *idea* الموجودة بصورة أولية مسبقة في العقل الإلهي. ويمكن أيضا أن تترجم «بالمثال»، لولا خشية الخلط بينها وبين المثال الأفلاطونية...

(٦) أو قضاياء وأحكامه.

(٧) أو تطابق وتماثل.

الآخر (أو متطابق معه) . إن الحقيقة^(١) بوصفها تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى^(٢)) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق^(٣)) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق^(٤) أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس^(٥) دبر بمقتضى نظام الخلق .

ولكن لو جرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصوره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المتصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدبير جميع الموضوعات عن طريق العقل الكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمقولة أساليبه^(٦) معقولة مباشرة (وهو ما يعتبر «منطقيا») . وعندئذ لا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكون فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها المرء عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فإنه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum

(٣) باللاتينية (divinum) ad rem

(٤) باللاتينية Convenientia (٥) باللاتينية Ein Stimmen

أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يرهم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه معقولة .

على توافق الشيء المعطى مع التصور « المقبول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور^(١) لماهية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، في حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيراً مشابهاً لماهية الإنسان من حيث هو حامل العقل وبحقته^(٢) . وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هي تطابق العقل والشيء^(٣)) صدقها السكلي مباشرة في نظر كل إنسان وتحت سطوة بداهة^(٤) هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وعلى البداهة التي لم يكدها أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضاً من يسلم تسليماً بديهياً بأن للحقيقة ضداً يقابلها وأن اللاحقيقة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هي عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصله) تعني عدم توافق الموجود مع ماهيته . وفي كل مرة تفهم اللاحقيقة بوصفها عدم اتفاق^(٥) . وهذا يسقط خارج^(٦)

(١) في الأصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفاً أقرب للمعنى وتجعلها Conception . intellectus

(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يحير قارئه — ومترجمه ! — بالعبء على كلمات مقاربة ذات ظلال مختلفة وكأنه به هازف يلعب على وتر واحد ليستخرج منه عدة ألحان تحتاج إلى عدة أوتار ! أرى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب عليها لحنه هي = Nicht. übereinstimmen

ماهية الحقيقة . من أجل هذا يمكن إهمال اللاهوتية ، بوصفها الضد المتقابل للحقيقة ، حيثما أردنا أدراك الماهية الخالصة لهذه الأخيرة .

ولكن هل مازلنا بحاجة للكشف عن ماهية الحقيقة ؟ ألسنت الماهية الخالصة للحقيقة متمثلة بصورة كافية في ذلك المفهوم الذى لانعكسه نظرية والذى تحميه بداهة ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيرا لاهوتيا ، وحين نصر على تفقية التحديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فإنما نلتقى بذلك مع تراث فكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هوموبوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)^(١) . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولكن هل نعرف هذا ؟ .

= (عدم التطابق) Nichtstimmen (عدم التوافق) و Niehteinstimmen
(عدم الصحة أو الاتفاق) . (٢) هكذا فى (ف) ، والمعنى يخرج عن ماهيتها .

(١) فى الاصل باليونانية :

π. ε. ἡμα - λόγος - ὁμοῶς

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معانى مختلفة . فنقول مثلاً عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إحداهما متفتحتان في وحدة مظهرهما ، وإلهذا تشتركان في هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلاً عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينبثق القول أو العبارة على الشيء . وفي هذه الحالة لا تقوم العلاقة بين شيء وشيء ، بل بين عبارة وشيء . ولكن ما الذي يمكن أن يجعل الشيء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفي العلاقة مختلفان في مظهرهما ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الإطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الإطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشترى شيئاً ما والعبارة التي نقال عنها لا تصلح أبداً لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغي أن يفهم هذا التطابق ، وفقاً للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ^(١) . كيف يمكن أن يتكافأ

(١) الكلمة الأصلية *Angleichung* يمكن أيضاً أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكنها فضلت عليها التكافؤ أو التعادل *Adequation* لكي احتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التي يكررها ويدجر وهي : *ubereinstimmen*

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟
يتحتم على العبارة لكي تحقق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلتف
بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة ان تفلح في ذلك أبداً . وفي اللحظة
التي يتحقق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هي عبارة ،
أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى في التكافؤ ، بل إنها
لا تصبح ماهي عليه إلا إذا بقيت كذلك^(١) . مم تتكون إذن ماهيتها
المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف يتيسر للعبارة ، مع احتفاظها
بماهيته ، أن تكون مكافئة لكائن آخر ، أى للشيء ؟

إن التكافؤ المقصود لايعنى في هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى^(٢)
بين شيئين مختلفين في طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التكافؤ
تحدد وفقا لنوع العلاقة التى تقوم بين العبارة والشيء . وما بقيت هذه
« العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور
في الفراغ كل نزاع^(٣) حول إمكان هذا التكافؤ أو عدم إمكانه ، وحول
نوعه ودرجته .

ولكن العبارة التى تقال عن القطعة النقدية « تتعاق » بهذا الشيء

(١) أى أن العبارة التى تريد أن تحقق التكافؤ (مع الشيء) لابد أن
تبقى عبارة ، بل إن هذه العلاقة هى التى تحقق وجودها كعبارة . (٢) حرفيا :
تساها شيئى . وقد جاريت (ف) في هذا التصرف . (٣) أو نقاش تختلف
فيه الآراء .

عندما تتمثله^(١) (أو تستحضره أمامها) وتتسكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ما تقول له عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة في التعبير^(٢) تنصب على التمثل (الاستحضار) وما يتمثله (أو

يستحضره) . والمراد هنا بالتمثل — مع استبعاد كل الآراء «السيكولوجية» و«المعرفية» السابقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا^(٣) . والذي يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه السيكيفية ، لا بد له أن يقطع (أو يقطي ويتخلل) مجالا مفتوحا في مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك في ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانه ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تخله مجالا يقع في مواجهتنا يحقق داخل منفتح (أو مجال مفتوح) لم يعمل التمثل (الاستحضار) على خالق انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب التمثل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

(١) يستخدم هيدجر — كما دلت عليه ! — الفعل Vor—stellen بمعنى الاشتقاق في اللغة الألمانية ، أى معنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعاني السيكولوجية والمعرفية التي ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل ، وترجمته (ف) بالاستحضار Appréhension . وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثل الذى يتضمن المعنى الذى يريده المؤلف ، ولهذا أزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه والبحيث بما هى كذلك ، وقد أصرفت فيها معنا الارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلاعب الأصل بالوضع والموضوع .

الشيء هي تحقق تلك الاحالة التي تتم في الأصل كما تتم في كل مرة على صورة مسلك^(١). والمسلك يتصف دائما بأنه — وهو الذي يتم داخل (الجال) المنفتح — يرتبط باستمرار بما هو متكشف^(٢) من حيث هو كذلك. هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربي منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذي يحضر^(٣) » كما سماه منذ وقت طويل « بالوجود ».

أن المسلك منفتح على الوجود. وكل علاقة انفتاح مسلك. وتفتح الانسان (أو انفتاحه) يتفاوت حسب طبيعة الوجود وأساوب مسلكه

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الاخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الاصيل الذي يتيح لنا أن ندخل في علاقة مع الأشياء المحيطة بنا.

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذي يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه. وبلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر في كلمات عديدة مترد في النص فيما بعد، مثل المنفتح Das Offene والتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit. وبلاحظ أن (ف) تتصرف في الكلمة الاولى (المتكشف) فتترجمها بما يظهر نفسه.

(٣) أو ما هو حاضر Das Anwesende أى الوجود الذي يعلن عن وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الاصلية — في تفسير هيدجر على الأقل — تتحوى في مقطعها الثاني على الكلمة الدالة على الماهية . Wesen

نحوه^(١) . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتغيير يبقى في انفتاح مجال
 يستطيم الوجود في داخله أن يوضع الوضع الذى يسمح بالتعبير عنه من
 حيث ماهويته^(٢) وكيفية . ولا يأتى هذا إذا أصبح الوجود نفسه ممثلا
 (أو مستحضرا) في التعبير الذى يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض
 يلزمه بأن يعبر عن الوجود من حيث هو كذلك . وبقدر ما يلتزم التعبير
 بهذا الفرض ، فإنه يتوافق^(٣) مع الوجود . والتعبير الذى يلتزم بهذا
 الفرض يكون تعبيراً صحيحاً أو متوافقاً (حقيقياً^(٤)) . وما يعبر عنه بهذه
 الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقى) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسالك (أو
 انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذى يتيح للمتكشف^(٥) بوجه
 عام أن يصبح معياراً للممثل المكافئ . ولكن المسالك المنفتح نفسه هو
 الذى يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسالك يتحتّم عليه
 أن يقبل المطية السابقة لهذا المعيار الذى يوجه كل تمثيل . وهذا متضمن في

(١) أى مسلك الإنسان نحوه . (٢) أى من جهة وما ، هو عليه
 وكيفية . (٣) حرفياً : يتوجه أو يوجه نفسه وفقاً للموجود ، وفي (ف)
 يتوافق معه . (٤) نود أن ننبه مرة أخرى إلى أن التعبير الطبيعى عن كلمة
 wahd هو صادق ولسكننا نحافظ على ترجمتها بالحقيقى بدلا من الصادق والصدق
 وفاء لروح النص من ناحية ، وبعدا عن كل معنى سيكولوجى يوحى به الصدق ،
 إذ أن البحث كله يتم على مستوى ميتافيزيقى خالص . (٥) أو لما هو ظاهر
 كما تقول (ف) . وقد ابقيت على المتكشف لأهميتها في بقية النص .

تفتح المسلك . ولكن إذا كان تفتح المسلك هذا هو وحده الذى يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقة) ممكنة ، فيأزم عن هذا أن يكون ذلك الذى يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنا هو صاحب الحق الأصلى فى أن يعتبر ماهية الحقيقة .

بهذا تسقط الاحالة^(١) التقليدية والنهائية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الموضع الوحيد الذى تحمل فيه ماهيتها^(٢) . إن القضية ليست هى الوطن الأصلى للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المفتوح الذى يعطى نفسه المعيار بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تخلع على توافق (أو صحة) القضية^(٣) المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

(١) الاحالة هنا بالمعنى اللغوى العادى الذى يفهم من نسبة الحقيقة للعبارة وحدها . (٢) أى ماهية الحقيقة . (٣) ترجمها (ف) بالحكم قياسا على الصيغة التقليدية : الحكم هو موضع الحقيقة . وبلا حظ أن هيدجر لا يستقر على مصطلح واحد ، فهو تارة يستخدم كلمة العبارة أو التعبير ، وأخرى كلمة القضية وثالثة القول . ولواستقر على استخدام الحكم لكان ذلك أنسب وأهون له على مناقشة مشكلة النطاق التقليدية التى تقوم على العلاقة الطبيعية بين الحكم والعشء .

أساس امكانية التوافق^(١)

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض^(٢) الذي يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التطابق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق في تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه العطية الأولية للمعيار وهذا الایماز بالتوافق ؟ لا يتم هذا حتى تكون هذه العطية الأولية قد من تحريرنا بحيث ننفذ على نهاية تكشف فيها وما يلزم كل تمثل^(٣) . إن التحرر من أجل معيار ملزم لا يقيس إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذي يظهر في (مجال) مفتوح^(٤) . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التي لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هي ماهية الحقيقة .

(١) أو للصحة والصواب Richtigkeit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — ويلاحظ. أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الأصليتين übereinstimmung ، — Angleichung (٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جمعها تعليمات) أو الایماز بشيء ما Weisung (٣) تصرف في العبارة الأخيرة تصرفا بسيطا تابهت فيه (ف) .

(٤) حرفيا : حتى يكون الانسان حرا ازاء منهكشف المفروض .

ولكن ألا تضع هذه القضية (التى تؤكد) ماهية التوافق أمراً
بدهيا مكان أمر بدهى آخر ؟ إن الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا
كان الفاعل حراً . كذلك الشأن فى فعل التعبير المتمثل وفى قبول
إحدى الحقائق أو رفضها . بقدر أن القضية لاتعنى مع ذلك إن تكوين
عبارة أو توصيلها (للغير) أو استيعابها يحتاج بالضرورة إلى الفعل الخالص
من الضغط والالزام ، وإنما تقول : إن الحرية هى ماهية الحقيقة ذاتها .
والمقصود « بالماهية » هنا هو أساس الامكان الباطن لما يسلم بأنه معروف
مباشرة وبوجه عام . ولكننا إذا ذكرنا تصور الحرية لانفكر فى الحقيقة
بل ولا نفكر أيضا فى ماهيتها . ولهذا فإن القضية التى تزعم أن ماهية
الحقيقة (أو توافق العبارة وصحتها) هى الحرية ، لابد أن تثير الحيرة .

أليس وضع ماهية الحقيقة فى الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة
الهوى^(١) ؟ وهل هناك شئ أقدر على تقويض الحقيقة من تركها نهياً
لنفس هذه « القضية المرتعشة »^(٢) وتحكمها ؟ إن الشئ الذى ظل يلج
على الحكم السليم^(٣) أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحاً : إن
الحقيقة هنا ترد^(٤) إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

(١) أو التعسف والاختيار العفوى والنزوات البشرية .

(٢) كذابة عن الانسان ويرجع هذا الوصف الشهير إلى إحدى عبارات
باسكال فى خواطره . (٣) هكذا فى الأصل وهو مرادف للحسن السليم
والفهم العام . (٤) هكذا فى (ف) والمعنى أننا منكمون قد طبعنا الحقيقة
بالطابع البشرى وقيدناها به ، فى حين أن انطباع الانسان بالحقيقة وتحولها عن =

هذه الذات إلى الموضوعية ، فإن هذه الموضوعية ستظل إنسانية شأنها شأن الذاتية ، كما ستبقى تحت تصرف الانسان .

مامن شك في أن الانسان ينسب إليه الزيف والافتقار . والكذب والخداع ، والفش والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاحقية . ولكن اللاحقية تعد كذلك نقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخاصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبي من الحقيقة^(١) . هذا الأصل الانساني لللاحقية إنما يؤكد ، بطريق مضاد ، أن ماهية الحقيقة في ذاتها هي التي لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة في ذاتها تعد في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلا يمكن أن تنبني على زوال الكائن البشري وهشاشته^(٢) . فكيف إذن يتيسر لماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها في حرية الانسان ؟

إن التنوير الذي تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هي الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة^(٣) ، ومن أشد هذه الأحكام عنادا تلك

= طريقها هو الهدف من هذه الرسالة . وإن نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتخلّى عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لا تعني حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود يوجد ، وهو ما سيوضحه المؤالف في الصفحات الآتية .

- (١) الكلمة الأصلية *unwesen* قد تعني ما هو غير أساسي ولا جوهري ، أو . لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية . (٢) أي ضعفه وقابليته للانكسار . (٣) أو الأحكام المفروضة المتحيزة .

التي تزعم أن الحرية خاصية من خصائص الانسان ، وأن ماهية الحرية لا تحتاج إلى مزيد من البحث ، وأن كل الناس تعرف ماهو الانسان .

— ٤ —

ماهية الحرية

ومع هذا فإن التنبية إلى الارتباط الماهوي^(١) بين الحقيقة بوصفها توافقا (أو صحة وصوابا) وبين الحرية بزعزع هذه الأحكام المسبقة ، بشرط أن نكون على استعداد (لاجراء) تحول في التفكير . إن التأمل في الارتباط الماهوي القائم بين الحقيقة والحرية يؤدي بنا إلى البحث في ماهية الانسان من منظور^(٢) يضمن لنا تجربة أساس ماهوي خفي للانسان (أو الآنية)^(٣) . بحيث يضمننا (هذا التأمل) قبل ذلك^(٤) في المجال الذي تفصح فيه الحقيقة عن ماهيتها^(٥) . من هنا يتضح أيضا أن الحرية ليست هي أساس الامكانية الباطنة للتوافق (الصحة والصواب) إلا لأنها

(١) أو العلاقة الأساسية (ف) . (٢) أو وجهة نظر .

(٣) الكلمة الأصلية (Dasein) لا سبيل إلى ترجمتها ، والترجمات الأوربية الأوربية تبقى عليها دون تصرف . والمواد بها كما تقدم ذلك السكائن الوحيد المهموم بالسؤال عن الوجود ، ألا وهو الانسان . وقد وضعت الترجمة للعربية التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن هدى بين قوسين .

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو تمن عن ماهيتها . والكلمة الأصلية فعل اشتقه هيدجر من الماهية Wesen (وذلك على رغم أنف اللغة الألمانية !) ولهذا لزم التنويه .

تلتقى ماهيتها الخاصة بها^(١) من ماهية أخرى أشد منها أصالة ، وهي ماهية الحقيقة التي تعد وحدها ماهوية بحق^(٢) .

لقد حددت الحرية بادية ذى بدء بأنها حرية^(٣) لأجل المنكشف في (نطاق) المفتوح^(٤) ، كيف يتعين علينا أن نفكر في هذه الماهية الحرية؟ إن المنكشف^(٥) ، الذى يتكافأ معه التعبير المتمثل^(٦) بوصفه متوافقا معه ، هو الموجود المفتوح فى مسلك منفتح^(٧) . والحرية لأجل انكشاف المفتوح هى التى تسمح للموجود بأن يكون الموجود على النحو الذى هو عليه^(٨) . وهكذا يتبين أن الحرية هى ترك الموجود بوجوده .

(١) أو ماهيتها الذاتية المتعلقة بها وحدها *Propro — eigene*

(٢) حافظت على الكلمة الأصلية ولم اتصرف فيها بصفات أخرى كالجوهرية والأساسية مثلما فعلت (ف) وذلك على الرغم من شعورى بالتكرار المزعج فى هذه العبارة ١ .

(٣) أو تهرر كما سبق ، وإن كان الأصل ، يورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل ما يظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الأصل على الرغم من تعقيد . (٥) أى ما يظهر نفسه ويكشف عن نفسه . (٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفيا . وفى (ف) . . هو الموجود من جهة انكشافه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبواسطته .

(٨) هكذا حرفيا ، وفى (ف) . ان الحرية إزاء ما يتكشف فى صميم المفتوح هى التى تسمح . . الخ .

إننا نتحدث عادة عن « الترك »^(١) عندما نفرض أيدينا مثلاً من مشروع خططنا له . ومعنى قولنا : « نحن نترك شيئاً يوجد » أننا لن نلمسه بعد ذلك ولن نشغل أنفسنا به . وفي هذه الحالة يفيد « ترك الشيء يوجد » المعنى السلبي من انصراف عن الشيء وتخل عنه ، ويمبر عن عدم الاكترات به واسقاطه .

والكلمة الضرورية التي نلجأ إليها هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد الاسقاط وعدم الاكترات ، وإنما تقصد العكس من ذلك . إن ترك الموجود يوجد معناه أن نهب أنفسنا له . ولا ينبغي أن يفهم هذا مرة أخرى على أنه مجرد تعامل مع الموجود الذي نصادفه أو نبعث عنه ، ولا على أنه مجرد صون ورعاية وتنظيم له . إن ترك الموجود يوجد — أى من جهة وجوده على ماهو عليه — معناه أن يهب الانسان نفسه للمنتفع وانفتاحه الذي يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه ، كما يأتي به هذا الموجود معه^(٢) . هذا المنتفع هو الذى تصوره الفكر الغربى فى بدايته ووصفه باللا — محتجب (تاأليثيا)^(٣) . ولو ترجمنا الكلمة اليونانية —

(١) الترك فى الأصل وفى اللغة العربية يمكن أن يفهم على معنيين : ترك الموجود (السكائن) يوجد (أو يكون) ، أو تركه والتخلى عنه .
(٢) أو يأتي به معه . أى أن الموجود — بعبارة أيسط — يظهر وينكشف فى مجال الانفتاح كما أن مجرد ظهوره يظهر لهذا الانفتاح نفسه معه .

(٣) فى الأصل باليونانية $\tau\alpha\ \alpha\lambda\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\alpha$ ويلاحظ القارئ
كما ذكرنا فى التقديم — أننى انحاش ذكر الكلمات الأجنبية على اختلافها فى سياق النص .

(أيشيا)^(١) باللاتحجب بدلا من ترجمتها « بالحقيقة » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل لأنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي — الذي لم يفهم بعد حق الفهم — وهو انكشاف الوجود أو تكشفه^(٢) . ان هبة النفس^(٣) لتكشف الوجود (لاتعنى) أن تضيق فيها ، بل أن تنهيا^(٤) لنوع من التراجع أمام الوجود حتى يتجلى

(١) ἀπαρκαλῶς أو اللاتحجب أو عدم — التغمي

والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المؤلف يستخدم جذرا واحدا لصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلي بعد الطي والتحجب والخباء ، وهى جميعا تأتي من الفعل Bergen (يطوى ، يؤمن ، يهون) فاللاتحجب unverborgenheit واللاتمجب هو Das unverborgene ، وفعل التكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هى Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين هما الحجب أو الاخفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التحجب Verborgenheit ومن الطبعى أن تجد مشقة كبيرة فى العثور على الكلمات العربية التى تعكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أى انصراف الانسان (أو الآنية) بكليته التى تكشف الوجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفى هذا الموقف من حقيقة الوجود المانكشفة تكون حرية .

(٤) حرفيا : بل أن يفسط أو ينتشر لنوع من التراجع . وقد تصرف فيها معنا اللاتباس .

وبنكشاف فيما هو عليه وعلى ماهو عليه ويتمكن التكافؤ المتمثل من أن يستمد منه المعيار . ومثل هذا الترك للموجود معناه أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك وأن نضع مسلكنا كله في الانفتاح . إن تركـ الموجود يوجد، هو في ذاته تعرض وتخرج^(١) . وماهية الحرية، منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة ، تقضح الآن بوصفها التعرض لتكشاف الموجود . وليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم : أى معنى الهوى أو النزوة التى تلبث في أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك . وليست الحرية هى انتفاء الضغط والالزام بأن نفعل شيئا (معينا) أولا نفعله ، وليست الحرية كذلك بالتمهؤ أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما) . إن الحرية قبل هذا كله (أى قبل الحرية السلبية والإيجابية) هى الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك . والتكشاف نفسه يحافظ عليه ويصان فى الهبة المتخارجة ، ويفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه . .) يكون انفتاح المفتوح ، أى يكون هناك (أو الآنية أو الحضور^(٢)) ما يكون عليه .

(١) تخارج EK—sistenz والكلمة بمعناها الشائع هى الوجود (لاحظ أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لىكون السابقة اليونانية ek التى تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود هذه تخارج نحو الوجود وفى اتهاجه . ولعل من الخطر أن نترجمها كذلك بالتواجد (من الوجود والوجد معا) .

(٢) هناك أو هذا Das Da لاحظ. أن هذا التحوير كله يقصد به الوصول إلى كلمة Da—seim المشهورة التى تعنى كإسبق الآنية أو الكائن الوحيد =

في الهناك (الآنية أو الحضور) يسان للانسان (ذلك) الأساس
 الماهوى الذى طال العهد على عدم تأسيسه ، والذى يتيح له أن يتخارج^(١) .
 والوجود هنا لا يقصد به وجود للوجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا .
 ولا ينبغي كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودى » أى بمعنى الجهد الأخلاقى
 الذى تقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اعتماداً قائماً على تكوينه الجسدى
 والنفسى . إن الوجود (التخارج) الذى يمد جذوره فى الحقيقة بوصفها
 حرية ، هو التمرض لتكشف الموجود بما هو موجود . ويبدأ وجود
 الانسان التارىخى أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لا يزال غير مفهوم وغير
 محتاج إلى تأسيس ماهيته — فى تلك اللحظة التى يتجه فيها المفكر الأول
 إلى لا تخجب الوجود لىكى يسأل ماهو الوجود^(٢) . فى هذا السؤال يجرب
 اللاتخجب لأول مرة . ويتجلى الوجود فى مجموعة بوصفه « فيزييس^(٣) » ،

= المهموم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك
 بسبب تخارجه فى اتجاه الوجود ، أو انفتاحه على حقيقة التى تنكشف له ،
 ويلاحظ أن كلمة الحضور التى وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .

(١) أى « يوجد » بالمعنى السابق الذى يقصده هيدجر من الانصراف إلى
 حقيقة الموجود التى تنكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ
 أنه فى السطر التالى يهير إلى كلمة Existence ليفرق بينها وبين كلمة الوجود
 Existentia فى التراث الفلسفى بمعنى الموجودات أو الاشياء التى تكون أمام
 الانسان وفى متناول يده . (٢) ف : فى تلك اللحظة التى يتأثر فيها المفكر
 الاول بتكشف الموجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) فى الاصل باليونانية

أى « طبيعة » ، وهى هنا كلمة لاتعنى بمد مجالا معيناً من مجالات الوجود ، وإنما تعنى الوجود بما هو كذلك فى مجموعه ، منظورا إليه من حيث هو حضور فى حالة نزوع (أو انبثاق) . ولا يبدأ التاريخ إلا حيث يرفع الوجود نفسه ويحفظ ويصان بصورة واضحة فى لانهجيه ، وحيث يفهم هذا الحفظ والصون على ضوء السؤال عن الوجود بما هو موجود . إن الكشف المبدئى للوجود فى مجموعه ، السؤال عن الوجود بما هو موجود ، وبداية التاريخ الغربى كلها شىء واحد ، وتتم واحد ، وتتم فى وقت وزمن واحد ، و(لكن) هذا الزمن الذى لاسبيل إلى قياسه هو الذى يفتح به كل مقياس^(١) . ولكن إذا كان الوجود المتخارج هناك^(٢) ، بوصفه « ترك — الوجود يوجد » ، هو الذى يحرر الانسان « لحيته » ، وذلك حين تخوله^(٣) (حق) اختيار إمكانية (موجود) ما ، أو تفرض عليه ضرورة (موجود ما) ، فليس التعسف البشرى^(٤) هو الذى يملك (التصرف فى) الحرية . إن الانسان لا يملك الحرية كما لو كانت خاصية له ، بل إن العكس هو الأصح : فالحرية ، أى الآنية (أو الوجود — هناك) المتخارجه الكاشفة ، هى التى تملك الانسان ، وهى تملكه على نحو أصيل يبلغ من أصالته أنها هى وحدها التى تكفل لبشرية^(٥) ما أن تنشئ العلاقة بالوجود

(١) تصرفت قليلا فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفيا : وهذا

الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتح المفتوح (المنفتح) لكل مقياس .

(٢) أو الآنية الحاضرة هناك والمتخارجه أو المتواجدة بالمعنى السابق الذكر .

(٣) أى الحرية . (٤) بمعنى الإرادة التى تخضع للاهواء والنزوات

(٥) أى للانسانية فى عصر أو مكان ما . L'arbitraire — Das Belieben

فى مجموعه وبما هو موجود ، وهى العلاقة التى يقوم عليها التاريخ ويتميز بها . إن الانسان المتخارج هو وحده الانسان التاريخى . أما « الطبيعة » فهى بلا تاريخ .

إن الحرية التى تفهم هذا الفهم بحيث تعنى ترك — الموجود يوجد (هى حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشف الموجود . وليست الحقيقة خاصة مميزة للقضية الصحيحة (المتوافقة) التى تقولها « ذات » بشرية عن موضوع ما ثم تعبر بعد ذلك قضية « صادقة » دون أن نعرف شيئا عن المجال الذى ستصدق فيه ، وإنما الحقيقة هى تكشف الوجود الذى يتم بفضلها^(١) انفتاح . وفى هذا الانفتاح يتكون كل مسلك بشرى وكل موقف يتخذه الانسان ، وذلك بفضل تعرضها له^(٢) . من أجل هذا يكون (وجود) الانسان على نحو متخارج^(٣) .

ولما كان كل مسلك إنسانى منفتحاً على طريقته ، فضلاً عن أنه يتواءم^(٤) مع ما يتعلق به^(٥) ، فيلزم عن هذا أن يكون مسلك ترك — الوجود^(٦) ، أى الحرية ، قد أنعم عليه بنعمة الابعاز الباطن^(٧) (الذى

(١) أى بفضل التـكشـف . (٢) أى للانفتاح . (٣) حرفياً : من أجل هذا يكون الانسان على أسلوب التـخـارج . (٤) الفعل الاصلى يفيد التجانس والتلاؤم والتواءم والتكامل . (٥) أى مع الشيء الذى يدخل معه فى علاقة . (٦) أى السماح للموجود بأن يوجد ، وهو المسلك الانسانى الذى يصفه هيدجر بالحرية . (٧) المعنى يفيد الهدى والايحاء الباطن الذى يفرض أمراً أو يقضى به .

يجعله (يطابق ^(١)) بين تمثله وبين الوجود . (وهكذا) يصبح الآن معنى تخارج الانسان : إن تاريخ الامكانيات الأساسية ^(٢) لبشرية تاريخية مدخر ^(٣) له في الكشف عن الموحود في مجموعته . ومن الأسلوب الذي تحضر ^(٤) به الماهية الأصلية للحقيقة تنشأ القرارات الأساسية الفادرة عبر التاريخ .

ولكن لما كانت الحقيقة في صميم ماهيتها حرية ، فقد يتفق الانسان التاريخي ، وهو بصدد ترك الوجود يوجد ، ألا يتركه يوجد فيما هو عليه وكما هو عليه . عندئذ ينكر الوجود ويجور ^(٥) . وعندئذ يؤكد المظهر سلطانه وقوته . وفي هذه القوة تنبدي ^(٦) لاماهية الحقيقة . ولكن لما لم تكن الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصة من خصائص الانسان ، بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هي التي تملكه ، فإن لاماهية الحقيقة لا يمكن أبدا أن تنجم عن مجرد عجز الانسان وإهماله ^(٧) . إن اللاحقيقة — على العكس مما سبق — لا بد أن

-
- (١) حرفيا : يكافئ أو يوافق ، ولم أر أساسا من التعبير عنه بالمطابقة .
 (٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أى محفوظ . ومضان .
 (٤) أى من كيفية حضور الماهية أو افصاحها عن نفسها
 (٥) أى لا ينكشف على طبيعته الاصلية فبريف ويهوه . (٦) أى تظهر
 وتنجلى للعيان . (٧) أى لا يمكن أن تكون لاماهية الحقيقة أمراً عرضيا
 لاحقا ينشأ عن عجز الانسان وإهماله ، لأنها كامنة كونا أصليا في الحقيقة ذاتها
 ومرتبطة بها .

تأتى من ماهية الحقيقة . وإرتباط الحقيقة باللاحقية لإرتباطا ماهويا يمنعها من الوقوف من بعضهما موقفا ينم عن عدم الاكتراث ، هو الذى يسمح للقضية الحقيقية (الصادقة) أن تضاد القضية غير الحقيقية (الكاذبة) تضادا حادا .^(١) لهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصيل^(٢) إلا إذا استطاع — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم كذلك التفكير فى اللاحقية إلى أفق تكشف الماهية^(٣) . إن البحث فى لاهية الحقيقة ليس مجرد ملء ثغرة ثانوية^(٤) ، بل هو الخطوة الحاسمة نحو وضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعا مناسبيا . ولكن كيف يمكننا أن ندرك اللاماهية فى (صميم) ماهية الحقيقة ؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستغنى فى توافق العبارة (أو صحتها وصوابها) ، فلا يمكن بالمثل أن تسوى اللاحقية بعدم توافق (أو عدم صحة) الحكم .

-
- (١) حرفيا : وكون الحقيقة واللاحقية غير متساويين (أولا يقفان من بعضهما موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث) بل يتلمان من جهة الماهية لبعضهما البعض ، هو وحده الذى يمكن للقضية . الخ وقد لزم التصرف .
- (٢) أو المجال الأصيل للمستول عنه وهو ماهية الحقيقة . (٣) أى بعبارة أبسط إن البحث عن ماهية الحقيقة لا يستغنى عن البحث عن اللاحقية . والسؤال عن ماهية الأولى يستلزم فى نفس الوقت أن نسأل عن ماهية الثانية .
- (٤) حرفيا : ليس مجرد ملء ثانوى (أولا حق) لثغرة ، وقد تصرف فيها تصرف (ف) .

ماهية الحقيقة

تبين لنا أن ماهية الحقيقة هي الحرية . هذه الحرية هي الترك المتخارج الكاشف للموجود . وكل مسلك منفتح يتحرك^(١) في (مجال) ترك - الموجود - يوجد ، ويقف موقفاً (معيناً) من هذا الموجود أو ذاك . والحرية ، من حيث هي انصراف^(٢) إلى انكشاف الموجود في مجموعه وبما هو موجود ، قد أثرت عن كل سلوك بحيث يتوافق مع الموجود في مجموعه^(٣) وبكليته . غير أن هذا ، التأثير^(٤) لا يفهم أبداً على أنه « تجربة » أو « حالة شعورية »^(٥) ، لأن هذا معناه أن يفقد ماهيته ويفسر بشيء

(١) الفعل الاصلى schwingt بمعنى يرن أو يرف أو يتأرجح ، وقد ترجمته (ف) بالانبساط أو التفتح . (٢) الانصراف هنا له نفس المعنى الذي سبق ذكره من جهة النفس لانكشاف الموجود . (٣) أو حققت ملازمة السارك للموجود في مجموعه وبكليته . (٤) يلاحظ ان المؤلف يتلاعب هنا بكلمات يصعب ترجمتها ، وكلها تأتي من الفعل abstimmen-stimmen ومعناها يوفق أو يلائم أو يطيع ، ومنها يشتق الاسم Stimmung, gestimmtheit وهما من أصعب الكلمات ذات التراث الادبي والعاطفي في لغتنا ، ويمكن التعبير عنها بالتأثير (الانطباع أو التعاطف) والاحساس أو المراجع والاستعداد النفسى . والصعوبة هنا تأتي من استخدام هيدجر لكلمات ذات شحنة عاطفية وشعورية في مجال ميتافيزيقى خالص (راجع المقدمة ١) ، إن كان لها ما بهرما في فلسفته . (٥) أو عاطفة وحالة نفسية .

(« كالحياة » أو « النفس ») لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا في الظاهر ، ولا يقضى له (أن يمضى في هذا الزعم) إلا إذا ظل منظوبا على تزييف لهذا التأثير وإساءة فهمه . إن التأثير ، أى التعرض المتخارج للموجود في مجموعه ، لا « يجرب » ولا يشعر به إلا لأن « الانسان الجرب ^(١) » قد (وذهب نفسه) أو انصرف إلى حالة تأثر كاشفة عن الموجود بكليته ، دون أن يكون لديه احساس سابق بماهية هذا التأثير . إن كل مسلك (يقوم به) الانسان التاريخي - سواء شعر بذلك صراحة أو لم يشعر به ، وسواء فهمه أو لم يفهمه - إنما هو مسلك متأثر ^(٢) كما هو مستقر ^(٣) ، عن طريق هذا التأثير ، في الموجود الكلى في مجموعه . إن تكشف الوجود بكليته وفي مجموعه ليس مطابقا ^(٤) لمجموع الموجوات المعرفية في الواقع . إنما الأمر على عكس ذلك فحيثما قلت معرفة الانسان بالموجود ولم يعرفه عن طريق العالم إلا معرفة تقريبية وأولية ^(٥) ، أمكن اكتشاف الموجود بكليته أن يتأكد بصورة أكثر ماهوية ^(٦) مما لو أصبح المعروف وما يسهل معرفته في كل وقت من الضخامة والاتساع بحيث لا يحيط به النظر ولا يقوى على مقاومة جهود المعرفة ومحاولاتها الدائمة عند ما تتجاوز القدرة التقنية ^(٧) على السيطرة الأشياء كل حد ممكن . - بل إن الهذر والمذر الذي

-
- (١) أى القادر على التجربة الحية . (٢) التأثير هنا كما سبق ينطوى على معنى التلازم أو التوافق مع . . (٣) الفعل الاصلى يفيد أنه مؤمن أو مدخر أو مصان داخل الموجود بكليته . (٤) أى لا يساوى معه . (٥) حرفيا : معرفة غليظة (بعالمته وهو خام) (٦) أى بصورتها أساسية وأكثر جوهرية . (٧) أو التكنية .

تقلو به معرفة تدعى الإمام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب —
يصيب تكشف الموجود بالتسطح ويهوى به في ظلام العدم الظاهر لكل
مالم يعد يصل حتى إلى درجة الشيء الذى لا يستحق الا كثرات ، ولم يبق
له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى ^(١) .

إن ترك الموجود — يوجد وهو الأصل في التوافق ^(٢) مع الموجود
بكلية — ينفذ في كل مسلك منفتح يتحرك في مجاله كما يسبقه أيضا ومسلك
الانسان يتعامل فيه تكشف الموجود بكلية وفي مجوعه . ولكن هذه
« السكالية أو المجموع » تبدو في نظر التقدير ^(٣) والانشغال اليومي كأنها
أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه ^(٤) . ومن المستحيل إدراكها عن طريق
الموجود الذى يكشف عن نفسه ، سواء أ كان هذا الموجود ينتمى للطبيعة
أو التاريخ . وهم أنها تتعامل باستمرار في كل شيء وتطبعه على التوافق ^(٥) ،
فإنها تظل على الرغم من ذلك هى اللامحدد والذى لا يقبل التحديد ، كما
كما تختلط لهذا السبب في أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها لفتا

- (١) اضطررت للتصرف في هذه العبارة المروحة بأسماء الفاعل والمفعول
حتى طالبت أكثر مما ينبغي ! (٢) أو الأصل في تأثير الآنية به .
(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الإدراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .
(٥) السكالية الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التناثر ، ومنها
يستخرج المؤلف السكالتين التاليتين اللتين تفيدان التحديد أو عدمه
Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تواجه من
يريد نقل هيدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

الانتباه . ولكن هذا الذى يتغلغل فى كل شىء ويطبعه على التأثر أو التوافق^(١) ليس عدما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكلية . فبقدر ما يسمح ترك - الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك يكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكلية . ولهذا فإن ترك - الموجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجة لآنية (الموجود - هناك) يتم حجب (إخفاء) الموجود بكلية ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

— ٦ —

اللاحقة من حيث هى حجب (أى إخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا^(٢) » من التـكـشـف (أو الاتـحـجـب) ، بل لا يسمح لها بأن تكون ستيريزس^(٣) (ملبا) ، وإنما يحفظ لها (أى الأليثيا) أخص ما يخصها (لى يكون) مـلـسـكـا لها . وإذا فالتحجب (الاختفاء) ، إذا فـسـكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لاتحجبا (أو تسكفا) ، هو عدم - التـكـشـف ، وهو يعد بهذه المنابة اللا - حقيقة

(١) الجزء الأول من الجملة تعبر عنه فى الأصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmendo أى ما يحدث التوافق أو التأثر ! وقد اضطرت لهذا

المط اضطارا . (٢) فى الأصل باليونانية ἀληθία

(٣) فى الأصل باليونانية Στερίξις

الأصلية التي تنتمي لماهية الحقيقة أثناء أصيلا^(١) . وتحجب الموجودة بكلية لا يتم أبدا كما لو كان نتيجة لاحقة ومرتبة على المعرفة الجزئية دائما بالموجود . إن تحجب الموجود بكلية ، (أى) اللاحقة الأصلية ، أقدم من كل انكشاف لهذا الموجود أو ذاك . وهو كذلك أقدم من ترك - الموجود نفسه الذى يحجب أثناء الكشف^(٢) ويتخذ موقفا من الحجب^(٣) . مالى يحافظ عليه ترك - الموجود فى علاقته هذه بالحجب ؟ إنه (شىء) لا يقل عن حجب الموجود بما هو موجود وبكلية ، أى السر . ولا يتعلق الأمر بسر مفرد^(٤) خاص بهذا الشىء أو ذاك ، وإنما يتعلق بأمر واحد ، وهو أن السر (حجب المحتجب) بما هو سر يتغلغل فى آنية الانسان^(٥) ويتحكم فيه .

وهكذا يحدث فى أثناء ترك - الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكلية ويحجبه فى نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظاهر المحتجب فى المقام الأول^(٦) . والآنية ، بقدر ماتتخارج ، تنعمد^(٧) أول وأوسع

(١) أو ترتبط بما عبقها وتعلق بها على نحو أصيل

(٢) أى أن ترك - الموجود يوجد - وهو ما وصفناه بالحربة -

يقوم بحجب الوجود أثناء كشفه للموجود ، كما يدخل دائما فى علاقة مع عمليّة الحجب .

(٣) هكذا فى (ف) ، وفى الأصل يدخل فى علاقة مع الحجب أو يتعلق به .

(٤) أو جزئى . (هـ) أو الدازين ، ، الوجود - هناك أو الآنية التي

سبق الكلام عنها ، ولست أرى ما يمنع من الإبقاء على الكلمة الأصلية مادامت

كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول ما يحتجب .

(٧) هكذا فى الأصل (نزعى ، تحافظ - أو تبقى على) ونهملها (ف) تركل

أو تسبب .

عدم - تكشف - أى اللاحتمية الأصلية . إن اللاماهية^(١) الأصلية للحقيقة
هى السر . وكلمة اللاماهية لاتضمن هنا معنى التدهور فى الماهية الذى نسبته
لها عندما تقسم فتصبح مرادفة للكلى العام (كوينون ، جينوس^(٢))
ولامكانه^(٣) وأساسه . إن اللاماهية تدل هنا على الماهية السابقة فى
الوجود^(٤) . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التى سقطت
وتدهورت بالفعل . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقتها وفق الحالة
المطابقة - تبتى فى جميع هذه الدلالات والمعانى مرتبطة بالماهية ارتباطا
أساسيا ولا تصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شىء لا يستحق
الاهتمام .

ولكن الكلام بهذه الصورة عن اللاماهية يؤذى رأى الشائع
حتى الآن أذى شديداً ويبدو فى مظهره أشبه ما يكون بتسكديس مجموعة
من « المفارقات » المغتصبة المصطنعة ولا كان من الصعب تلافى هذا
المظهر فإننا نؤثر التخلي عن هذه اللغة التى تبدو فى نظر الظن الشائع

(١) يحاول هيدجر هنا - كما قدمنا فى هامش سابق - أن يثبت للاماهية
معنى أصليا جديداً يختلف عما تدل عليه الكلمة من الافتقار للماهية الأساسية أو

انحلال الماهية وتدهورها (٢) فى الأصل باليونانية *καὶ νόσ*

عام - مشترك (*καὶ νόσ* جنس) . (٣) فى الأصل باللاتينية

(٤) أو الحضور . *possibilitas*

(الدوكسا)^(١) وحده لغة مليئة بالمفارقات . أما الذى يعلم (الأهور على حقيقةهما) فإن « اللا » ، فى اللاهائية الأصلية للحقيقة بوصفها لاحقيقة ، تشير عنده إلى مجال حقيقة الوجود الذى لم يعرف بعد (لاجمال الموجود وحده) .

إن الحرية ، بوصفها ترك - الموجود يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفحة ، أى علاقة غير منفقة على نفسها . فى هذه العلاقة يتأسس كل مسلمك ويتلقى منها التوجه للموجود وتكشفه^(٢) . بيد أن هذه العلاقة بالحجب (أو الاخفاء) تحجب نفسها باعطائها الصدارة انسيان السر^(٣) وتخفى فى هذا النسيان . ومع أن الانسان يدخل دائما - عن طريق مسلكه - فى علاقة بالموجود ، إلا أنه يقف عادة عند هذا الموجود أو ذاك وما يتكشف منه^(٤) . وهو كذلك يظل على تمسكه بالواقع المعتاد والواقع الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة^(٥) . وعندما بشرع فى التوسع

- (١) يونانية الأصل وردت فى الأصل بالحروف اللاتينية Doxa وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الابعاز والهدى الذى يجعله يتجه للوجود . (٣) أى يتقدمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يقتنع به ويقتصر عليه دون أن يتجاوزه إلى الآفاق الأعم الذى يتكشف فيه ، وهو أفق موجود . (٥) هكذا فى الأصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

في تكشف الموجود^(١) وتعديله وإعادة تحصيله^(٢) وتأمينه في مختلف مجالات عمله ونشاطه ، فإنه في هذه الحالة أيضا يستمد التعاليم التي توجهه إلى هذه الغاية من دائرة أهدافه المعتادة وحاجاته المألوفة .

ولكن الاستقرار في (إطار) الحياة المعتادة يساوى في ذاته رفض الاعتراف بقبح المتعجب . صحيح أن الحياة المعتادة نفسها لا تخلو من الألغاز ، والغوامض ، والقضايا التي لم تحسم ، والمسائل التي تحتل الشك . غير أن جميع هذه المشا كل الواثقة بنفسها^(٣) ليست إلا معابر ووسائل احركة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فواست بالمشا كل الجوهرية . وحيثما تم المتجاوز^(٤) عن تعجب الموجود بكليته واعتبر مجرد حد يعلن عن نفسه أحيانا بصورة عرضية ، فإن التعجب (أو الاختفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون في هذه الحالة قد هوى في (قاع) النسيان .

بيد أن السر المنسي للآنية لا يستبعده النسيان ، وإنما يضاف هذا النسيان حضورا خاصا على الاختفاء الظاهر للمنسى . وبينما ينتفى^(٥) السر في النسيان ومن أجل النسيان ، فإنه يفرض على الانسان التار يخى الاستقرار في حياته في حياته العادية والركون إلى أمجاده الزائفة^(٦) . وهكذا تعمد البشرية^(٧)

-
- (١) ف : توسيع خاصية تكشف الموجود . (٢) أو تماسكه من جديد .
 (٣) أو التي لا تصدر عن قلق واهتمام حقيقية بين (ف) .
 (٤) أى التماسك منه والتساهل فيه (٥) الكلمة الأصلية تفيد معانى التعثر والاختفاق . (٦) في (ف) : وساطاته الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل زائف يصنعه الانسان ويستريح إليه . (٧) أى البشرية في فترة تاريخية معينة .

التي خلى بينها وبين هذه الحياة إلى استكمال « عالمها » بما يستجد لها من حاجات وأهداف ، وتملأه بخططها ومشاريعها . عندئذ يستمد الانسان ، الذى نرى الموجود بكليته ، مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات . ثم يثبت على هذه المقاييس ويظل يتزود بمقاييس جديدة ، دون أن يفكر بعد ذلك فى الأساس الذى يقوم عليه اتخاذ المقاييس ولا فى ماهية ذلك الذى يقدمها ويعطيها . وعلى الرغم من التقدم المتصل نحو مقاييس جديدة وأهداف وغايات جديدة ، فإن الانسان يخطئ فى تقدير الماهية الأصلية للمقاييس التى يتخذها . إنه يزل فى القياس ، ويستفعل الزلل كلما تصور أنه وحده - بوصفه ذاتا - هو مقياس كل موجود . وتصر البشرية - فى غمرة هذا النسيان الذى فقد المقياس - على تأكيد ذاتها بفضل ما تيسر لها من أسباب الحياة المعقدة . ويجد هذا الاصرار سنده الذى يعتمد عليه - ولا سبيل له إلى معرفته - فى العلاقة التى لا تسمح له فحسب بأن يتخارج ، بل تسمح له فى نفس الوقت أيضا بأن يتداخل ، أى بأن يتشدد فى تمسكه بما يقدمه له الموجود الذى يبدو أنه يظهر من نفسه وفى نفسه .

إن « الآنية » المتخارجة متداخلة^(١) . وحتى الوجود المتداخل بسوده السر^(٢) ، ولكنه يكون عندئذ هو ماهية الحقيقة التى نسيته وصارت غير أساسية^(٣) .

-
- (١) أى أن من طبع الآنية المتخارجة EK-sistent أن تكون كذلك متداخلة Insistent أو بالأحرى أنها متداخلة بسبب كونها متخارجة
(٢) أو يحكمه ويغلب عليه . (٣) أو غير ماهوية ، وإن كان التعبير المذکور أبسط ، أدل .

الاحقية من حيث هى ضلال

إن الانسان ، بطبيعته المتداخلة^(١) ، متجه نحو (الجانب) الشائم المعتاد من الوجود . غير أنه لا « يتداخل » إلا إذا كان قبل ذلك قد « تنحارج » ، أى إذا أخذ الوجود فى نفس الوقت مأخذ المقياس الموجه له . ولكن البشرية ، من خلال اتخاذ المقياس الخاص بها ، تصرف عن السر . هذا التوجه المتداخل نحو الشائع المعتاد . وهذا الانصراف المتخارج عن السر ، مرتبطان برباط وثيق . إلهما شئ واحد ونفس الشئ . وذلك الاتجاه وهذا الانصراف يأتیان فى واقع الأمر من الحيرة أو البلبلة التى تتميز بها الانية^(٢) . فلمفة^(٣) الانسان بين الهرب من السر واللجوء إلى (الواقع) المعتاد ، واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو الضلال^(٤) (أو الزيف والخطأ) .

(١) من حيث أنه كائن متداخل ، بالمعنى الذى سبق ذكره من أنه متداخل من جهة نفسك بالجانب الشائع الذى يظهر له من الوجود ، فينسيه حقيقة الوجود ، وهو فى نفس الوقت متخارج أو متواجد من جهة انفتاح نفسك على الوجود وحقيقته .

(٢) أو الانسان بوصفه الكائن الوحيد المهتم والمهموم بالسؤال عن حقيقة الوجود .

(٣) أو حيرته الفلقة ولطائه وتذبذبه وبلبلته . (٤) الكلمة الاصلية تعنى الخطأ Das Irren وتعقرب من معنى الضلال Die Irre الذى يشتمل على هجر منها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . لأنه لا يتبع في الضلال في لحظة معينة . وإنما يمضى فيه دائماً لأنه (بطبعه) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) في الضلال . والضلال الذى يمضى فيه الانسان ليس شيئاً يسعى بجانبه ويجاذى طريقه وكأنه حفرة يسقط فيها أحياناً، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها^(١) . والضلال هو مجال تلك البلبلة^(٢) التى يتم فيها دائماً - براءة ومرونة - نسيان التخارج المتداخل نفسه وغقلته عن نفسه^(٣) . ويتأكد حجب الموجود بكليته - الذى يكون هو نفسه محتجباً - وفى إنكشاف الموجود المدين ، وهذا الانكشاف - بوصفه نسيان الحجب - هو الذى يكون الضلال . إن الضلال ، بالتقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى^(٤) الضلال ينفتح انفتاحاً لكل ما ينافى الحقيقة الماهوية (أو

Beirung = الغواية أو الخلل على الضلال . وقد فضلت كلمة « الضلال » ، أقربها من معنى الخطأ (بالمعنى الذى يقصده هيدجر من أن الانسان يخطئ السر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ) أى الفلأط الممرق والمنطقى (Irrtum . (١) هكذا حرفياً وفى (ف) ، والمعنى أن الضلال كائن فى طبيعة تكوين الآنية (أو الدازين) التى يحيا فيها الانسان التاريخى أو ينغمس فيها . (٢) أو الهمزة التى تجعل الانسان - كما سبق القول - يتأرجح بين السر وبين الواقع المعتاد .

(٣) هكذا فى (ف) وفى الاصل : اعرفه عن مقياسه . (٤) أى إذا كان الضلال جزءاً لا يتجزأ من ماهية الحقيقة ، فإن ماهيته هى الماهية الضد لها . ومعنى هذا أن الضلال أصل ، وإن يكن الاصل الضد .

الأساسية) (١)، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه (٢). وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية، إنما هو مملكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذى تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابكة.

إن لكل مسلك أسلوبه فى الخطأ، وذلك طبقاً لانفتاحه وعلاقته بالموجود بكلية. ويمتد الخطأ من الغلط والسهو وسوء التقدير إلى التفتت والشطط فى الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة (٣). والواقع أن مانسميه فى العادة بل ومما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضاً باسم الخطأ، أى عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة، ليس فى حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية. إن الضلال، الذى يتعمق على البشرية التاريخية أن تمضى فيه لى يكون سميها ضالاً، هو مكون أساسى من مكونات انفتاح الآنية. إن الضلال يغلب على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال. ولكن الضلال - باعتباره دفعا على الضلال - يسهم فى نفس الوقت فى إيجاد تلك الامكانية التى يستطيع الانسان أن ينزعها من التخارج، وهى إمكانية ألا يقع فى الضلال. وأن يتجنب إغفال سر الآنية (الدازين).

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يتحرك فى الضلال، وكان

(١) حرفياً: يفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية.

(٢) هكذا فى (ف) وحرفياً: هو المكان المفتوح للخطأ أو الغلط.

(٣) فى (ف) : فى مواقفنا وقراراتنا الحاسمة.

الضلال - من حيث أنه يوقع في الخطأ - يهدد الانسان دائماً على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد مثقلاً بالسرو وإن يكن هو السر المنسى - فإن الانسان يكون في تخارج آنيته خاضعاً في وقت واحد لعلبة السر عليه وتهديد الضلال له . إن كليهما^(١) يحمله على الحياة في محنة القهر^(٢) .

والماهية الكاملة للحقيقة ، والتي تنطوى على ضد ماهيتها^(٣) ، تبقى الآنية في المحنة بواسطة هذا التأرجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال^(٤)) .

إن الآنية (خاضعة) للمحنة^(٥) . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة^(٦) . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانساني أن يضع نفسه في المحتوم^(٧) .

(١) أى السر والضلال اللذان يستطر أحدهما عليه ويهدده الآخر .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يعزف هنا الحاناً مختلفة على وتر واحد هو المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Noisigong ، ثم يعود بكلمة أخرى وهى الضرورة Noimwendigkeit — على الرغم من أنف اللغة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقي بمعنى يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالاحرى التخبط فيها . ولعل هذا أن يعطيك فكرة أخرى عن صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته .

(٣) وهو ما يعبر عنه بالـ *anwesen*

(٤) ما بين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .

(٥) هكذا في (ف) ، أما في الأصل فنقول العبارة : إن الآنية هى التخبط في المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخبط في المحنة ، راجع الهامش رقم (٧) .

(٧) هكذا ترجمتها (ف) والكلمة الأصلية Das *anwngangliche* تفيد

الضرورى المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتحجب) الوجود بما هو موجود هو في ذاته وفي نفس الوقت تحجب الوجود بكمليته . وفي هذه المعية^(١) التي تجمع بين الكشف والتحجب يثبت الضلال . بقا أكد . إن حجب المتحجب والضلال ينتمان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية - مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية - هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في (غمرة) الضلال . إن «ترك» الوجود يوجد «يتحقق في (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك - الوجود يوجد بما هو موجود وبكمليته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار^(٢) من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح^(٣) على السر في التحقق في (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقاً من الضلال (هو الذي) يضع مشكلة السؤال الأوحد : - ما هو الوجود بما هو موجود وفي كليته ؟ مثل هذا

(١) أو التزام والترافق .

(٢) أو اضطلع بمسئلته .

(٣) المصطلح الأصلي Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر العويصة الواردة في كتابه الأساسي الوجود والزمان ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد عبرت =

التساؤل يتفكر في المشكلة الأساسية المميزة التي لم يتم التوصل بعد إلى إزالة التباسها ، ألا وهى مشكلة وجود الموجود . إن التفكير في الموجود الذى ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذى عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة » ^(١) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

— ٨ —

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

فى فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخرج ^(٢) ، وهو التحرر الذى يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة ^(٣) . والكلمة ليست فى المقام الأول « تعبيرا » عن رأى ، وإنما هى النسق المصون ^(٤) لحقيقة الوجود بكيلىته . ولايهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنعوية أولئك الذين يمكنهم الاصغاء إليها هى التى تقرر وضع الانسان فى التاريخ ^(٥) . واسكن فى نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التى

== عنه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفيا : هو الذى فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .
(٢) يلاحظ . أن التخرج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود) هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK—eistence ، وهى كما ترى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يثبت نفسه فى اللغة إلا عن طريق التفكير فى الوجود .
(٤) أو البنية المفصلة التى تم الحفاظ عليها .
(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالامر المهم . إنما الأهم من ذلك هو د من هم . .

لتتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام^(١) (أو السفسطائية) .

إن هذا الفهم العام يهيب ببداية^(٢) الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم الفهم السليم^(٣) واعتداء على حساسيته المريبة^(٤) .

يبد أن رأى^(٥) الفهم السليم - المبرر تبريرا تاما في مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقيقة الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن^(٦) اللاحقيقة وتناقض^(٧) قبل كل شيء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فإن الفلسفة ، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة ، (لا بد أن

(١) أى لحس السليم أو الحس المشترك أو سلطان العقل السليم ، الذى يعد السفسطائيون ملوكه الأول بغير نزاع !

(٢) حرفيا : بعدم قابليته للتساؤل أو بعدمه من كل إشكال .

(٣) أى على الفهم العام نفسه (أو الحس المشترك والعقل السليم) .

(٤) أى على حساسيته المرضية التي يستفوزها كل تساؤل فلسفي ويهدد شكوكها ! .

(٥) أو تقدير الفهم السليم لفلسفة وتقييمه لها .

(٦) أو تنطوى عليها .

(٧) الفعل الاصلى Walton من الافعال التي يسهل الاحساس بها وتصعب ترجمتها فهو يعنى أن ماهية الحقيقة تتبوأ مكانها أو تفرض غلبتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاء لها .

تكون) منقسمة على ذاتها . إن فكرها هو الاتزان اللين (اللرن) الذى لا يتمنع على تحجب الموجود بكليته . وفكرها كذلك هو التشدد المفتوح^(١) الذى لا يدمر التحجب وإنما ينقله - مع الحفاظ على طبيعته - إلى وضوح الوجود وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) فى حقيقة الخاصة به .

والفلسفة فى هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة اللذين يتيجان للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكليته - تنمو وتتحول إلى تساؤل (من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الموجود وحده ، فإنه لا يحتمل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه الحنة الباطنية (العميقة) للفكر ، إذ يقول عن الفلاسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ، ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنه لا يجد فى الأرض ولا فى السماء ما يتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائنها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها

(١) إياها ميدجر هنا إلى الكلمات الشعرية التى تحمل قدرا كبيرا من العاطفة ، فى مجال قد لا يصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرف فى التعبير كما تصرف (ف) - والأهل فيهما هو آتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان ، وتفتح (بالمعنى المشار إليه فى هامش سابق من التصميم المقترن بالانفتاح و Re - solution - / Entschlossenheit) الشدة أو الأحكام .

حس فطرى أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها^(١).

إن كانت ، الذى تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يقطلع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقى الأساسى القائم على الذاتية - إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتماً عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هى الحارسه المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهرية^(٢) إلى مصير الفلسفة تبلغ مع ذلك من الاتساع قدراً يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر^(٣) . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزاً هى تلك التى تذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التى تقررت لها فى الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذى يعمل قوانينها قوانين^(٤) - فإن الذى يحسم

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، فى : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ، ٤ ، ٢٥ - وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر فى مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهوية والاساسية . (٣) أى للفكر الفلسفى نفسه .

(٤) المراد هو حقيقة الوجود التى تعضى صفة « الشرعية » ،

على قوانين الفلسفة .

الأمر في الحالين هو الاصاله^(١) التي تجعل الماهية الأولية^(٢) للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفي^(٣).

إن المحاولة التي تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائع عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل في هذه القضية : ألا ينبغي أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية ؟ ولكن الفلسفة تفكر في الوجود (عندما تفكر) في مفهوم الماهية^(٤).

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) العبارة إلى الحرية المتخارجة لترك - الموجود يوجد على اعتبار أنها هي « الأساس » الذي يقوم عليه ، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس في المتعجب والاضلال - لعلهما أن يبيننا (شمول ، عمومية) « مجردة » ، وإتمامها على للعكس ذلك التريد^(٥) المتعجب لتاريخ فريد يكشف عن « معنى » مانسية بالوجود وما اعتدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الوجود بكمايته .

(١) أو الأولوية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل الفكري .

(٤) في (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلاسفة في الوجود .

(٥) أو الاوحد . L'unique — Das Einzige

ملحوظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية .
وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو « الماثية »^(١) أو الشيئية^(٢) ،
وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة . والسؤال عن حقيقة الماهية
يفهم الماهية من جهة الفعل ويفكر من خلال هذه الكلمة - مع بقائه في إطار
التصور الميتافيزيقي - في الوجود^(٣) بوصفه الفارق السكائين بين الوجود
والموجود . إن الحقيقة تعنى الحجب المضىء بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يحدد الجواب عنه في هذه : « القضية ماهية
الحقيقة هي حقيقة الماهية » . ويتبين من الشرح السابق أن القضية ليست
مجرد قلب لتكوين الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة .
إن « الموضوع »^(٤) في هذه القضية - إن جاز استخدام هذه المقولة النحوية
المشثونة على الإطلاق - هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضىء يكون ، أى

(١) في الأصل باللاتينية Quidditas والماثية هي المصدر المأخوذ من
دما ، انظر الترميمات للجرجاني ، ص ١٠٤ ، باب الميم — الدار التونسية
للنشر . (٢) في الأصل باللاتينية realitas وهي تأتي من شيء ros أو موضوع
واقعي . (٣) يكتب عيدير الكلمة برسمها القديم Seyn لا برسمها الشائع
اليوم sein . (٤) أو الفاعل في الجملة Subjekti

يترك التوافق (القطابق) بين المعرفة والموجود بتحقيق^(١) . إن القضية جلية . ليست على الاطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة » . إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة^(٢) تحول تم فى تاريخ الوجود . ولما كان العجب المضى من مكونات الوجود ، فإنه^(٣) يظهر فى مبدأ أمره فى ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضائة هو الأليثيا^(٤) .

كان فى النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » - غير أن هذا المشروع لم يتحقق للأسباب التى أشرت إليها فى رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد ألفت « ماهية الحقيقة فى شكل محاضرة عامة فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى برين وماربوج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما ألفت فى صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن^(٥) .

(١) أو يتركه يعلن عن ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية المأثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو ولي أو قديس . . الخ يقوم بالحوارى والغرائب والمعجائب ، وهى قصة أو ماحمة تهدف إلى الافناع والامتناع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت فى كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة فى الأصل برسمها القديم ١)

(٤) فى الأصل باليونانية . رمناها الحرفى كما سبق القول فى مكان آخر

(راجع المقدمة) هو اللا - تحجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكملها ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

(٥) هذه العبارة ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسى (الوجود والزمان ، ١٩١٧) عن « معنى » الوجود ، أى عن أهمية الم شروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ، أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الوجود وحسب قد أغفل عمداً فى هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الخامسة - التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجباً وضلالاً - يحقق تحولا فى التساؤل يؤدى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية . إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيأ للإنسان التاريخى إلا انطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الإنسان^(١) . ولم تغفل المحاضرة فحسب عن كل نوع من الأثر وبيولوجيا وكل تصور الإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ما حدث فى كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضاً على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد ، بل إن مسار العرض فى المحاضرة يبذل ما فى وسعه للتفكير انطلاقاً من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال فى مراحل المتلاحقة لقمع عن الطريق الذى يتابعه فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويمتحنها باعتبارها تحولا فى العلاقة بالوجود .

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ – نظرية أفلاطون عن الحقيقة

يعبر عادة عن المعارف التي تصل إليها العلوم في قضايا ، وتقدم للانسان في صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هي ذلك الذي لم يقله في ثنايا قوله ، وهي ذلك الذي يتعرض له الانسان أبحث بهب له نفسه في سخاء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين - أيا كان نوعه - ونتمكن من معرفته والاحاطة به في المستقبل ، فلا بد لنا أن نتفكر فيما يقوله . والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن نتناول (بالدرس والتحليل) جميع « محاورات » أفلاطون في صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا ، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك (الجانب) الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره .

هذا الجانب الذي ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة . وتحقيق هذا التحول في ماهية الحقيقة ، ومضمونه ، وما تأسس عليه ، هو ما سوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه « لرمز للكهف »^(١) .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورات » أفلاطون عن ماهية

(١) هذا هو للرصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأ-طورة الكهف .
ولعل الأصح أن يقال : أمثلة الكهف ، .

« البوليس »^(١) بتقديم صورة عن « رمز السكف » (الجمهورية ، ١٤٤٧ هـ ، ٢ ، إلى ١٥١٧ هـ ، ٧^(٢)) . والرمز يروى حكاية . والحكاية تنمو وتطور في حوار سقراط مع جلوكون . الأول بصورها . والثاني يعبر عن الدهشة التي تستيقظ في نفسه . والترجمة التالية^(٣) توضح النص الأصلي وتشرحه ببعض الإضافات الموضوعة بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التربية^(٤) بمثل هذه التجربة . تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالسكف . مدخله الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدبن بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يقيمون في نفس الموضع ،

(١) في الأصل باليونانية $\pi \acute{o} \lambda \iota \varsigma$ (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أفلاطون (وتجد به نفس الحوار التالي من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال في مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره في كتاب « مدرسة الحكمة » ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار الكتاب العربي للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٣) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليوناني مع الترجمة الألمانية . وقد اعتمدت في مقالى السابق الذكر على النص الأصلي والترجمة المقابلة له ، وذلك قبل أن يعبت الزمن والنسيان بمعلوماتي القليلة عن اللغة اليونانية !

(٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل ، عاجزون عن التلفت حولهم برؤسهم . في إسكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار تلمع خلفهم . بين النار وبين المتقيدين بالسلاسل (أى في ظهورهم) يمتد في الجهة العلوية طريق بني على طوله - تصور هذا - جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألعاب البهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم .

- قال ، هذا ما أراه .

- تأمل كذلك كيف يعبر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيتحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر ، ويمر البعض الآخر صامتين .

- صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

- قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شيئا تاما . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أكان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .

- قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ماداموا قد أجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

- ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خاف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟ .

- الأمر كذلك في الواقع .

- لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟ .

- بالضرورة .

- ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجين تردد فيه صدى من الجدار المواجه

لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف

المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟

- لا شيء ، غير ذلك ، بحق زيوس ؛

- قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا في واقع الأمر أن هناك

شيئا حقيقيا سوى ظلال الأدوات (التي يحملها العابرون) .

- قال : بالطبع هذا أمر ضروري .

- قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشفون

في نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة

فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم ما يلي . كلما فكت السلاسل عن

أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والاتفات برقبته والسير قدما

والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما (شدايدا) ،

وان يستطعم من خلال الودج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى

ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فإذا تحسبه يقول لو أن

أحدا أخبره بأن مارآه من قبل لم يكن إلا عدما ، وأنه الآن أقرب إلى

الوجود وأن نظره أكثر صوابا لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجودا ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيعجز كيف يرد عليه وأنه سيعمد مارآه بعينيه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

- بالطبع .

- وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار) ، ألن تؤله عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويغير إلى ما بقوى على النظر إليه — ويعتقد أن مارآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟
- الأمر كذلك .

- قلت : وإذا حدث أن أحدا جذبته بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس ، ألن يشعر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس ، وقد وقف في نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

- لن يقوى أبدا على ذلك ، أو لن يقوى عليه فجأة على الأقل .

- أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التعود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أى خارج الكهف في ضوء الشمس) . إنه سيتمكن في أول الأمر (نتيجة لهذا التعود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أى الموجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تسكون رؤيته لها بالليل حين يقطع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

- لاشك في ذلك .

- أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الموضع المحدد لها ، لكي يتأملها ويتعرف طبيعتها .

- من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك .

- وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يجعل القول عنها ((أي عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تعاقب) فصول السنة كما تضمن (مر) السنين وتتحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية ، بل إنها (أي الشمس) علة كل ما بعده أولئك (المقيمون في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

- واضح أنه سيصل إلى هذا (أي إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن تجاوز ذلك (أي ما كان ظلا وانعكاسا فحسب) .

- ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير الذى حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

- أسفا شديدا !

- فإذا حدثت فى المكان القديم (بين من كانوا يقيمون فى السكف) جوائز وأوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية حادة ، ويتذكر ما يمر منها فى المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره معها فى وقت واحد ويكون أندرهم على التنبؤ بما سيأتى منها فى المستقبل قبل غيره ، أعتقد أنه (أى ذلك الذى غادر السكف ورأى نور الشمس والحقيقة) سيحس بالشوق إليهم (أى إلى الذين لا يزالون فى السكف) لكى يتنافس مع الذين يضمونهم موضع التكريم والقوة ، أم لا تعتقد معى أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هو مبروس « من خدمة رجل غريب فقير^(١) » و سيمتثل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق الآراء (التى يؤمنون بها فى السكف) والحياة كما يحيون ؟ .

- أعتقد أنه سيفضل أن يعتمل كل شىء على أن يحيا تلك الحياة (التى يحيونها فى السكف) .

- قلت : والآن تفكر فى هذا ، لو حدث لذلك الذى خرج على هذا النحو من السكف أن عبط إليه مرة أخرى وجلس فى نفس المكان (الذى

(١) أى أنه سيفضل ، مثل الخيل ، أن يعمل كحمار فقير فى عالم العقل العلوى على أن يكون ما كان مترجما فى عالم الاشباح

كان يجلس فيه) ، أن تمتلئ عيناها بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟

— قال : طبيعى جدا أن يحدث له ذلك .

— فاذا عاد إلى الجدل مع المتدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال ، فى الوقت الذى لانزال فيه عيناها تعشيان (من الضوء) قبل أن تعودا صيرتهما الأولى — الأمر الذى سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يعود عليه — ألا تعتقد أنه سيمرض نفسه هناك للسخرية ، وأنهم سيحاولون إقناعه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليعود إليه بعينين عريضتين ، وأن الأمر لا يستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه بالصعود إلى هناك ؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه لينفك عنهم قيودهم ويصعد بهم إلى أعلى ، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلونه حقا ؟

— قال : يقينا سيفعلون ذلك^(١) .



ما معنى هذه الحكاية ؟ — إن أفلاطون يتولى الجواب بنفسه ، فهو يقوم بتفسيرها بعد الانتهاء من روايتها مباشرة (٥١٧ أ ، ٨ ، إلى ٥١٧ د ، (٧) .

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذى يتبدى للنظر (كل يوم) »^(١) . والنار المتوهجة فى الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هى « صورة » الشمس . وقبة الكهف تحمل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش البشر ، مرتبطين بالأرض ومتيدين بها . وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو بالنسبة إليهم « الواقع » ، أى الوجود . فى هذا المسكن الشبيه بالكهف يحسون أنهم « فى العالم » وأنهم « فى بيتهم » ويمجدون كل ما يتقون فيه ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التى بسميها « الرمز » وتمكن رؤيتها خارج الكهف فهى صورة ذلك الذى تقوم به الوجودية التى تختص بها الوجود . وهذا فى رأى أفلاطون هو ما به يتجلى الوجود فى « مظهره » . هذا المظهر لا يمدد أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه^(٢) . إن « المظهر » فى رأيه ينطوى على نوع من « البروز » أو « البروغ » الذى يجعل كل شىء « يحضر » أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الوجود يتبدى أو يتجلى فى « مظهره » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية

... τὴν εἰς τὴν οὐρανὸν ἀναβαίνοντα

... τὴν εἰς τὴν οὐρανὸν ἀναβαίνοντα
... دى أو بىروس فابنومين مدران
(٢) أو جانب أو رأى منه Aspekt ويلاحظ أن « المظهر » الذى نتحدث عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائماً هو « المنظر » الذى يظهر به الموجود نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر في اللغة اليونانية هو « الايدوس » أو « الايديا » . والأشياء التي يغمرها ضوء النهار خارج الكهف حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شيء ، تصور « المثل » في « الرمز » في صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أى هذا المظهر المتنوع الذي تتبدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأعداد والآلهة — نصب عيني الانسان ، لما أمكنه فرأى أفلاطون أن يدرك هذا أو ذاك ويعرف أنه بيت أو شجرة أو إله . إن الانسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يأنفه ويمتد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الانسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة وبسمع وبلمس ويقدر حسابه ، يظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أى مجرد ظل . هذا الشيء القريب من الانسان أشد القريب ، هذا الذي يبقى ظلا على الرغم من كل شيء ، هو الذي يأسر الانسان ويقيده في حياته اليومية . إنه يحيا في سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا الجمال الذي تدور فيه

(١) في الاصل باليونانية : εἰδέναι — (لاحظ)
 أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثال أو الفكرة « إيديا » تأتي من المظهر أو المنظر الذي يظهر به الوجود ، وهي بذلك التي تسمح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها) .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم اللذين يحددان مقياس جميع الأشياء والعلاقات ، وبضمان القاعدة التي يقوم عليها كيائها ونظامها .

لوفكرنا بلغة « الرمز^(١) » وتخيّلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه النار التي ينعكس لها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذه في داخل الكهف سيرفض رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضعا لاليس فيه . هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبثا « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لا يكون إلا ظلا . وكيف يتسنى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف أى شيء عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها ، مع أن هذه النار لاتخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تكون مألوفة لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه »^(٢) الانسان . إن الكائنات النامية والاشياء الماثلة^(٣) تتجلى في

(١) أى رمز الكهف الذي تقناوله الدراسة .

(٢) علامات التصميم من عندي ولم تردا في النص الاصل .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجلياً مباشراً دون حاجة إلى تصورهما عن طريق الظلال التي تعكسها . والأشياء التي تتجلى بنفسها تعتبر في الرمز صورة « للمثل » . ولكن الشمس في « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذي يجعل جميع المثل مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هي توأجاثو) ويترجم عادة ترجمة حرفية لا تغلو من سوء فهم « بمثال الخير »^(١) .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التي حصرناها الآن بين الظلال والواقع الذي يجربه الانسان كل يوم ، بين انعكاس ضوء النار في الكهف والنور الساطع الذي يغمر الواقع القريب المؤلف ، بين الأشياء الموجودة خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة من التطابق) لا تستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نق وصل بعد إلى أخص ما ينص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثاً ولا يقتصر على بيان الأماكن التي يقيم فيها الانسان والمواقع التي يشغلها داخل الكهف وخارجه . ولكن الأحداث التي يعرضها علينا هي في الواقع مراحل انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى الكهف .

ماذا تحدث في مراحل الانتقال هذه ؟ ما الذي يجعلها ممكنة ؟ مم تستمد ضرورتها ؟ ما هي أهميتها ؟

(١) في الأصل باليونانية :

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعاني الأعين في كل مرة من الحيرة والارتباك وستكون معاناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الحيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين ^(١) » .

معنى هذا أن الإنسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود في صورة أكثر ماهوية ^(٢) . وإن لم ينضج بعد ولم يتهيأ لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذي وصل إنايه فيلتقي به في مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن ما يألوه ويياشره في هذا المجال هو الواقع .

وكما يتحكم على العين الجسدية أن تتأثر على تغيير عاداتها في بطن

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية في ترجمته الألمانية ويحدد موضعه من الجمهورية (١٥١٨ ، ٢٥) .

δύτται καὶ ἀπὸ δύττων γίγνονται
ἐπὶ τὰ πάσης ὁμολογίᾳ

« ديناي كاي أبو ديتوي ججوتاي ايتار اكسايس أو مازين ، .
(٢) أي أكثر حفظا من الماهية وأقرب إلى الجوهر والاصل والاساس .

ودأب ، سواء أرادت أن تعود على النور الساطع او على الظلام الدامس ، كذلك يتحتم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والثبات حتى تعود على مجال الوجود الذي تواجهه وتعرض له . غير أن مثل هذا التعود يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسى الذى تنزع إليه ، شأنها فى هذا شأن العين التى لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك .

لكن لم يتطلب التعود على هذا المجال أو ذاك كل هذا الدأب والصبر والأنفة ؟ لأن التحول (فى الاتجاه) يمس وجود الانسان ، ولهذا يتم فى صميم كيانه (ماهيته ^(١)) . معنى هذا أن الموقف الأساسى ^(٢) الذى ينبغي أن ينشأ عن تحول فى الاتجاه ، لا بد أن ينبثق من علاقة تعمل الكائن الانسانى ^(٣) بالفعل وتتطور إلى مسلك ثابت . هذا التحول والتغير الذى يؤدي إلى تعود الكائن الانسانى على المجال الذى يوجه إليه هو الذى يؤلف ماهية ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم

(١) الكلمة الأصلية *Wesen* من الكلمات التى لا يمل هيدجر تكرارها بمعنى وأشكال لا حصر لها . والمعنى الاصلى لها هو الكيان والكيونة والماهية ، وقد نعتى كذلك الجوهر والاساس والقوام . ولهذا تجدنى أقتل عليك بذكر المعنى المحتمل بين قوسين !

(٢) أى الموقف الذى يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا ومعيارا .

(٣) أى تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا^(١) » : وليس من سبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هي « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » . ولهذا فإن « البايديا » في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدوزيا^(٣) » إلى « البايديا » . وتبقى « البايديا » — تبعاً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدوزيا » . ولعل أنسب كلمة المانية يمكن أن تقابل الاسم اليوناني « بايديا » . وهي كلمة « التكوين^(٤) » وإن كانت في الواقع لا تقى به وفاء تاماً . ويجب علينا

- (١) أترجم عادة بالنربية أو الاستارة ، وإن كان هيدجر يترجمها بالتكوين أو التهيئة والتشكيل .
(٢) في الأصل باليونانية

περιεχόμεν ὅλης τῆς ψυχῆς

(يرى أيجوي هوليس نيس بسينفيس) أي تحول النفس بكليتها . وبلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفسيرية لاحرفية .

(٣) في الأصل بالميوغانية $\alpha\pi\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\epsilon\alpha$ ومعناها الحرق ضد

النربية أو عدم الاستارة . ولكنهما في مفهوم هيدجر عدم التكوين والتشكل ، أي هي في النهاية عدم الاتجاه إلى حقيقة الوجود كما تجل وتحتجب في آن واحد كلما ظهر الوجود .

(٤) الكلمة الألمانية التي يذكرها هيدجر هي Bildung وهي في اللغة العادية تعنى التربية والثقافة والتدريب ، كما تعنى التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد للكلمة الأخيرة طاقتها التعبيرية الأصلية وأن ننسى ما لحق بها في أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن « التكوين » يدل عل معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذى يصوغ مادة الشيء ويظهره^(١)) . ولكن هذا « التكوين » .. « يكون » (أو يشكل ويصوغ) فى نفس الوقت تبعا لمطابقة مسبقة مع صورة أولية معتمد عليها ، تسمى لهذا السبب نموذجا^(٢) . — إن « التكوين » تشكيل وصياغة ، وهو بالاضافة إلى هذا مدخل إلى صورة معينة . والماهية المضادة « للبايديا » هى « الأبايدوزيا » أى الافتقار إلى التكوين (التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص فى التكوين لا يفتح فيه الموقف الاساسى ، ولا يوضع فيه النموذج الذى يمكن الاعتماد عليه .

إن ممكن القوة فى دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول عن طريق الصورة القصصية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئا) تمكن رؤيته ومعرفته . وفى الوقت نفسه نجد أفلاطون يحاول أن يصمم ماهية « البايديا » من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ فى النفس التى لم تتهيا لها كما لو كانت وعاء فارغا ينظر من يملؤه . فالواقم إن « التكوين » الأصيل يستولى على النفس ذاتها ويعوها بكليتها ، وذلك حين يمهّد لهذا بوضع

(١) ما بين قوسين زيادة منى لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ- أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ)

والاسم Vor-bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لزم التصرف .

الانسان في مكانه الماهوي (الاساسي) ويعودُده عليه . والعبارة التي يفتح بها أفلاطون حكاية الكهف في بداية الباب السابع من الجمهورية تبين بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » : « عليك بعد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التي سيقدمها فيما بعد) نظرة في (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران (مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانساني ^(١) » .

إن « رمز الكهف » — كما نقول عبارة أفلاطون بوضوح — يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه للرمز يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة . ألا نحمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشيء غريب عليه ؟ إن التفسير (في هذه الحالة) مهدد بالانحراف إلى نوع من التأويل المنتصب . ربما يبدو هذا في الظاهر ، إلى أن يثبت الرأي القائل بأن تفكير أفلاطون يخضع لتحول (تم في مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله (هذا) المفكر . هذا التفسير

(١) العبارة في الاصل باليونانية

Μετὰ τὰτα ὅτι, ἐκ τοῦ, ὁπερικαθεν

τοιοῦτω πᾶσι τὴν ἡμετέραν φύσιν

παίδειαν τε πέρε καὶ ὁπαίδευσάς

« ميتا تاو تادي ، أيون ، أيكازون تريثوتو باثاي تين هميتيران فيزين بايداياس
في ييري كاي آبايدوينياس » .

الذى فرضته محنة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لا يقتصر على تصوير ماهية « التكوين » في صورة (حية مأموسة) ، بل يضيف إلى ذلك أنه في نفس الوقت يوسم أفق البصر لكي ينفقح على التحول الذى تم في ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهى تسكن في أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (في مفهومها) هما اللذان يجعلان « التكوين » من ناحية بنيته الأساسية أمرا ممكنا .

ولكن ما الذى يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » في وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟ .

إن « البابا دابا » تدل على تحول الانسان بكاوته ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التى يواجهها في حياته ويعتود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الوجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لا بد أن يتحول هذا الذى يعتبر في نظر الانسان لامتحجبا كما يتحول أسلوب لانتحجه^(١) . واللاتحجب يسمى في اليونانية

(١) أو تكشفه من الحفاء . وقد فضلت الابقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبته (راجع محاضراته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« أليثيا »^(١) ، وهى كلمة تترجم عادة « بالحقيقة » . وقد ظل معنى « الحقيقة » فى نظر الفكر الغربى منذ عهد قديم هو تطابق^(٢) التصور الفكرى مع الموضوع ، تطابق العقل مع الشئ^(٣) .

لوحالنا مع ذلك أن نتخلى عن ترجمة كلمتي « بايدابا » و« أليثيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر فى الماهية الموضوعية التى تنطوى عليها الكلمتان اللتان نجتهد فى ترجمتهما من خلال المعرفة اليونانية^(٤) ، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « والحقيقة » يلتقيان فى وحدة ماهوية واحدة . ولو أخذنا ماهية ذلك الذى تسميه كلمة « أليثيا » مأخذ الجدل لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تحديده لماهية اللاتحجب ؟ إن كل محاولة للإجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقى « لرمز الكهف » . وسوف تبين أن « الرمز » يتناول ماهية الحقيقة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب وتحجبه إنما نصف ذلك الوجود الحاضر^(٥)

(١) فى الأصل باليونانية : ἀληθεια

(٢) أو توافق (تكافؤ وتلاؤم) .

(٣) فى الأصل باللاتينية : Aduaequatio itnollectus et rei

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكلمتين المذكورتين انطلاقا من

التصور اليونانى لهما .

(٥) حرفيا الموجودة الحاضر - ضرورا مفتوحا أو ظاهرا .

في كل مجال من المجالات التي يقيم فيها الانسان . ولكن « الرمز » يحكي قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التي يقيم فيها السجناء) وتتسلس صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الإقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف في معنى الأليثيس^(١) المأخوذ به كتهياس مازم ، وعلى نوع الحقيقة السائد في كل مرحلة . لهذا ينبغي أن نفكر في مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاتعجب ، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

في المستوى الأول يحيا البشر في المكيف مقيدين بالسلاسل والأغلال ، أسارى ما يلتقون به لقاء مباشرا . ويختتم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذي يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء القلولين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الإطلاق أن ثمة ماهو غير محجب سوى ظلال الأدوات^(٢) . (٥١٥ ج ، ١ - ٢) .

(١) في الاصل باليونانية ἀλθής أى اللاتعجب .

(٢) في الاصل باليونانية :

πανταῖς ὅς ἐστιν τοιοῦτος οὐκ ἂν ἄλλο
τε νομίζουσιν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν
εἰκόνων (SBC-i-2)

« باتا بارى دى . . . هو تويثو دى أوك أن الورق نوميروثين نو اليثيس
أى تاس تون سكويستون سكياس » .

« الرمز ، والصعود من دائرة النار الصناعية إلى اشراق الشمس الساطعة ، ثم المهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولاتأتى قوة التعبير والتصوير في « رمز الكهف » من صورة الانغلاق التى يوحى بها القبو السفلى والبقاء فى أسر الانغلاق ، ولا من رؤية (الأفق) المفتوح خارج الكهف . فالواقع أن ممكن القوة فى تفسير افلاطون وتصويره « للرمز » يتركز فى الدور الذى تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ، والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته^(١) . حقا إن اللاتحجب يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، ولكن التفكير فيه ينصب طريقته فى تيسير تجلى الظاهر فى منظره (أيدوس^(٢)) والتمكين لهذا الظاهر المتجلى بنفسه (الايدايا^(٣)) من أن يصبح قابلا للرؤية . بل إن التأمل الحقيقى ينصب على ظهور المنظر الذى يكفله الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذى يسمح بالتطلع إلى كينونة كل موجود^(٤) . فالتأمل الحقيقى إذن ينصب على « الايدايا » . وهذا

(١) أى جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) فى الاصل باليونانية : Ἰδωσ

(٣) فى الاصل باليونانية : Ἰδωσ

(٤) أو الماهية التى يكون عليها ويحضر بها .

(أى الايدايا أو المثال) هو المنظر الذى يتيح القطع إلى الموجود (الكائن الحاضر). « الايدايا » هو الظهور الخالص بالمعنى الذى يقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر ». ان « المثال »^(١) ، لا يسمح « بظهور » شئ آخر (وراءه) ، إنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الايدايا » هو الظاهر (المتبدى) وماهية المثال تسكن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (السكينوتة) أى حضور ما يكون عليه الموجود . فى « ما — ثية »^(٢) « الموجود يحضر » هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقية للوجود تسكن فى نظر أفلاطون فى « الما — ثية » . وحتى التسمية المتأخرة تشى بأن « الما — ثية » (فى اللغة اللاتينية^(٣)) هى السكينوتة^(٤) الحققة « أى هى الماهية »^(٥) وليست هى الموجود^(٦) . وما يقدمه المثال (بهذه الطريقة) للرؤية ويجعله متاحاً لها هو

-
- (١) يكتب هيدجر للكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة Idea — Ideo أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « ما » (was — sein) (٣) يحضر أو يكون أو يوجد ، ومنها يأتي الحضور أو السكينوتة أو الوجود — وكلاهما كما ترى محاولات قاصرة للتعبير عن الفصل العير الذى يسرف هيدجر فى إستخدامه مع الاسم المشتق منه (an —wesen) (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة تبعد هيدجر عن التصور الشائع عن « الوجودية » (السارترية) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثوس »^(١) تتكرر في نهاية العرض الذى يقدمه رمز « السكف » من المستوى الثانى ، وإن كانت تأتى في صيغة التفضيل « أليثسترا » (الأكثر لانتعجا) . إن « الحقيقة على الأصالة تكمن (في نظر هذا السجين المتحرر) في الظلال . فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسيء تقدير مفهوم « الحق » ، ووضعه ، ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذى ينبئ عليه « التقدير » ، ألا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بعض المتحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقية عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذى تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج السكف حيث « الحرية الرحبية » . هناك يتضح كل شئ . وينفتح في ضوء النهار . إن منظر الأشياء على ما هي عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل في داخل السكف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء التار الصناعية التى سببت له الخلط والاضطراب . إن الأشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكثف منظرها الخاص من الزام والزام . والحرية التى أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد قضاء رجب لاتعدده الحدود ، وإنما هي الالتزام الذى يقرضه نور ساطع يشع من الشمس التى يراها في

(١) في الأصل باليونانية وقد تقدمت . ومعناها الحرفى هو الحق ولكنها في تفسير هيدجر كما سبق القول المتكسف والامتعجب .

نفس الوقت . والمناظر التي تبدى الأشياء على ما هي عليه ، أى الابدية (١)
(أو المثل) ، هي التي تكون الماهية التي يتجلى هذا الوجود المفرد أو ذلك
على ضوئها ، وفي هذا التجلي يمكن أن يتكشف (٢) هذا الذي يظهر كما يمكن
أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويتحدد هذا المستوى (الذى يقيم فيه السجين المحرور) مرة أخرى على أساس اللاحتجب الذى تسكون له هنا صفة المقياس الحقيقى الملزم . ولهذا يسارع أفلاطون فى بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك «الذى يقال عنه الآن إنه لا يحتجب»^(٢) (الجمهورية ، ٥١٦ أ ، ٣) هذا اللاحتجب (بصفه أفلاطون) بأنه «أليثيسترون» أى الأكثر لاحتجبا (تكشفا) من الأشياء التى كانت تظهر على الضوء الصناعى فى داخل

(1) في الأصل باليونانية $\epsilon\kappa\kappa\epsilon$ (، هي صيغة الجمع من

٢٥٩
أي المنظر أو المظهر) وهي في تفسير هيدجر المثل أو الافكار
ideas التي تسمح للموجودات بأن تظهر وتتجلى على ما هي عليه.

(٢) حرفياً: أن لا - يتحجب (وعسى أن يعذرني القارئ في هذا التصرف ١).

(٣) في الاصل باليونانية :

(516a,3) τῶν νῦν λεγόντων ἀληθῶν

(اون نون ايجوميئوس اليتون) .

الكهف كما كانت مختلفة عن الظلال. إن اللامحتجب الذى بلغه (السجين المتحرر) فى هذه المرحلة هو « الأشد لانتعجا » (تا أليثيستاتا^(١)) . صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع من حديثه، ولكنه يذكر « الأشد لانتعجا » (تو أليثياتون^(٢)) فى سياق الشرح الهام المائل فى بداية الباب السادس من الجمهورية . فنحن نراه فى هذا الموضوع الأخير (٤٧٤ ج ، هـ وما بعدها) يذكر أولئك « الذين يتعلمون إلى الأشد لانتعجا »^(٣) (أو أعظم الأشياء تكشفا) . وهكذا الأشد لانتعجا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الموجود . وبغير هذا التجلى أو الظهور للمائة^(٤) (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذلك وكل شىء على الإطلاق متعجبا مخفيا . ويوصف « الأشد لانتعجا » بهذا

(١) فى الأصل باليونانية $\tau\alpha\ \alpha\ \lambda\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\alpha$

(٢) فى الأصل باليونانية : $\tau\omicron\ \alpha\ \lambda\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$

(٣) فى الأصل باليونانية :

$\omicron\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \alpha\ \lambda\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \alpha\ \pi\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$

(٤) المصدر المأخوذ من دما ، أى لما تكون عليه المثل من حيث ما هيها

وكينونتها .

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة في كل ما هو ظاهر ، كما ييسر هذا الظاهر (أو يجعله في متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر — في داخل الكف قه — من الظلال إلى النار والأشياء التي تظهر على ضوءها أمرا عسيرا بل محكما عليه بالاختراق ، فلا بد أن يتطلب التحرر في (المكان) الحر الرحيب خارج الكهف غاية الصبر والجهد . إن التحرر لا يأتي نتيجة الخلاص من الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتمرد المتصل على تثبيت النظر على المعالم المحددة^(١) للأشياء ذات للنظر المحدد الثابت . التحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره ويكون لدى ظهوره هو الأشد لانهجيا (تكشفنا) . ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول . ولكن هذا التحول لن تمثقه إلا ماهية « البايديا » من حيث هي تحول . ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن أن يتم إلا في مجال « الأكثر لانهجيا » وعلى أساسه ، أي في مجال « الأليثيستاتون » ، أي الأكثر حقيقة ، أي الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايديا » تسكن في « التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكيته وفي ماهيته^(٢) » ، فإنها تظل بهذا

(١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت لنصرف منها للتكرار .

(٢) هذه هي ترجمة ميدجر للنص اليوناني الذي سبق في كره . أما ترجمته الحرفية فهي « تحول النفس بكيتهما » .

الاعتبار^(١) تجاوزا مستمرا للأبايدوزيا^(٢) ، إن البايديا تحمل في ذاتها العلاقة الأساسية التي ترجع بها^(٣) إلى نقص التكوين . وإذا كان على « رمز الكهف » ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية البايديا ، (في صورة حية ملموسة) فلا بد أن يتجه هذا التصوير أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهي التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا تنتهي القصة التي يحكيها الرمز ، بالنهاية التي يحلو للبعض أن يتخيّلوها ، أي بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هذا هو الصحيح . فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدون بالأغلال جزء مقم للحكاية التي يرويها « الرمز » . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لا متعجبا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لا متعجبا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر في داخل الكهف . إنه يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أي لخطر الوقوع في قبضة « الواقع » ، الشائع المألوف الذي بعد (في نظرم) الواقع الوحيد . بل إن السجين يشعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذي « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذي يدور في داخله بين المحرر

(١) أي باعتبار أنها تحول .

(٢) أي نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أو التي تعود فتربطها بنقص التكوين .

وبين للسجناء الذين يقاومون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذى يكتمل به « الرمز » . صحيح أن كلمة أليثيس لا ترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها ان تستغنى في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للاحتجاب الذى يحدد مجال الكهف الذى يعود السجين للتحرر الزيارته . ولكن ألم تسبق تسمية « اللامتعجب » الذى كان يسود الكهف^(١) في المستوى الأول ؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال » ؟ لاشك في هذا . غير أن دور اللامتعجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسرا^(٢) ومنفوحا في ظهوره، وإنما يقوم اللامتعجب دائما ليتجاوز تحجب المتعجب. إن من الضروري أن ينتزع اللامتعجب « من ثنايا » التعجب، أن يلب بمعنى من المعاني من هذا التعجب .

ولما كان الأصل في اللامتعجب عند اليونان أنه يتغافل^(٣) في ماهية الوجود وبذلك يحدد الوجود من جهة حضوره^(٤) ويتسره^(٥) (حقيقته)، فإن الكلمة التى يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق »^(٦)، ونسميه نحن « الحقيقة » تتميز بأنها تبدأ بالحرف (α) الذى يدل على السلب (أليثيا^(٧)) . إن الأصل في الحقيقة أنها تبدل على ما ينتزع

(١) أى كان هو المقياس السائد المألوم . (٢) أى جعل ما يظهر في

منازل البصر . (٣) الكلمة الأصلية تدل على التغافل والتحكم فيه . . .

(٤) أو وجوده ومثوله . (٥) أى جملة ميسرا للنظر .

(٦) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٧) فى الأصل باليونانية $\alpha - \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ - وبلا حظ أن =

من التجبب والخباء . والحقيقة من حيث هي هذا الانزع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف^(١) . وقد يكون التجبب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تقنع ، أو تنكر . ولما كان من الحتم في «رمز» أفلاطون ، أن يتزع أعلى أنواع اللاتجبب انزعاء من (ثنايا) حجب (أو اخفاء) دنى وعنيد ، فمن الطبيعي أيضا أن يكون تخليص (السجين) من المكف ووضعه في (مجال) الحرية التي يغمرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . والمستوى الرابع من مستويات « الرمز » يشير إشارة لماحة إلى أن « السلب » ، أو الكفاح في سبيل انزع اللامتجبب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . « الأليثيا » ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المتقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا « الرمز » لم يكن ليقوم على صورة المكف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بديهية عند اليونان ، ألا وهي تجربة « الأليثيا » ، أولا تجبب الوجود قد عملت من قبل على تحديد طبيعته .

== هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل اللغوي للكلمة . فإذا كان الحرف (ه) الذي تبدأ به الكلمة هو حرف الهمزة ، فإن بقية الكلمة تأتي من الفعل الذي يفيد معنى التجبب والتخفى (لانثانو) وبهذا يكون نفيه هو اللاتجبب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لتجد تفصيلا وافي .

إذ ماعسى أن يكون الكهف العميق فى باطن الأرض إلّا لم يكن شيئاً مفتوحاً وتحوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذى يؤدى إليه ؟ إن انفلاق^(١) الكهف - المفتوح فى ذاته - وما يتسبب فى تغيير وضعه ومن ثم فى حجبه ، إنما تشير كلها فى نفس الوقت إلى ما يقع خارجه ، أى اللامتعجب الذى يتفسح فى ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التى فكر فيها اليونان فى الأصل بمعنى « الأليثيا » ، أى اللاتعجب المرتبط بالمتعجب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطاً أساسياً بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيداً عن ضوء النهار . ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللاتعجب أو لو تحدثت على أقل تقدير بشئ آخر غير ما كان « لرمز الكهف » أية قيمة تصويرية أو تعبيرية .

ومع أن « الأليثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة فى رمز الكهف ، وقد تذكر وتؤكد فى مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلاً من اللاتعجب . وهذا فى الواقع إنما يدل ضمناً على أن اللاتعجب أيضاً لا يزال يحتفظ بمكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذى يقدمه أفلاطون له يكادان يسلطان بأن الكهف السفلى وما يقع خارجه هما المجال الذى تتم الأحداث المروية فى إطاره . ولعل أهم هذه الأحداث هى مراحل الانتقال التى يحكيها

وفي المسنوى الثانى يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاعلال.
 لقد توصل السجفاء إلى شىء من الحرية، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل
 الكهف. إنهم يستطيعون الآن أن يثاقفوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم
 في كل إتجاه. أصبح في إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التى كانت
 تمر خلف ظهورهم ويجعلها العابرون في أيديهم. وصار أولئك الذين لم
 يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح «أكثر اقترابا من الوجود»^(١)
 (٥١٥ د، ٢). أخذت الأشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال،
 أى على ضوء النار الصناعية للشعلة داخل الكهف، ولم تعد الظلال تخفيها
 كما كانت تفعل من قبل. فإذا اتفق الأعمى أن تتم على الظلال،
 غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها. ولكن
 ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذى تحرر هذا
 التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذى يصفه «الرمز» بأنه (أليسترا)^(٢)
 (٥١٥ د، ٦) أى أكثر تكشفا أو لاتحجبا. ومع ذلك فلا بد من أن
 يقال عمن تحرر على هذه الصورة أنه «سيقتبر أن مارآه من قبل (أى

(١) في الاصل باليونانية

Μαλλόν τι ἔσχατον ἐλεω τοῦ ὄντος

(مالون أى المجهود أو أوتوس).

(٢) في الاصل باليونانية ἀληθέστερα

الظلال) أكثر تكشفنا (أولا تحجبا) ما يظهر له الآن^(١) « (نفس
الموضع من الجمهورية).

ما السبب في هذا ؟

إن الضوء الذي تعكسه النار يمشى عيني السجين المتحرر الذي لم
يتعود عليه . هذا المشى يحول بينه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من
أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الأشياء أن تظهر .
ولهذا لا يستطيع هذا الذي عشى الضوء بصره أن يفتن إلى أن ما كان
يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الأشياء التي انعكست على ضوء هذه
النار ذاتها . صحيح أن السجين الذي تحرر سيرى أشياء أخرى غير الظلال ،
ولكن كل ما يراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا
الخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التي
لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم
ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة في أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من
الظلال في نظر السجين المتحرر « أكثر لاتحجبا أو تكشفنا » ، لأنه

(١) ἡ δὲ τὸ αὐτὸ τὸ τότε ὁρώμενα ἀληθεύει (١)
ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα

هجايشاي تا توني هرومينا أليشيترا أي تاونون دا يكتومينا .

بالنسبة للنظر المتجه إليه لا تعجب (تكتشف) الكينونة (أو الماثية) التي يظهر بها . بهذا يفهم اللامتعجب فهماً أولياً مسبقاً ووحيداً باعتباره ذلك المدرك أثناء إدراك « الايدايا^(١) » ، والمعروف^(٢) من خلال المعرفة^(٣) .
والتعقل (نواين^(٤)) والتعل (نوس^(٥)) أو (الادراك) يكتسبان في هذه الصياغة الأفلاطونية علاقتهما الأساسية « بالمثال » . والتميز لهذا التوجه إلى المثل هو الذي يحدد ماهية الإدراك وبالتالي ماهية « العقل » .

إن « اللاتعجب » يقصد به (ذلك) اللامتعجب الذي ييسر باستمرار عن طريق ظهور المثال . ولما كان هذا التفسير يتحقق بالضرورة من خلال رؤية « أو » نظر « ، فلا بد أن يدخل اللاتعجب في « علاقة » مع الرؤية ، وأن يكون « متضابقاً » معها . ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال في ختام الباب السادس من الجمهورية : ما الذي يجمع بين المرئي والرؤية في

ἰδέσθαι

(١) في الاصل باليونانية :

ἀποδεικνύει

(٢) في الاصل باليونانية

ἀποδεικνύει

(٣) في الاصل باليونانية

ἀποδεικνύει

(٤) في الاصل باليونانية

ἀποδεικνύει

(٥) في الاصل باليونانية

علاقتهما ببعضهما ببعض ؟ ما طبيعة العلاقة المتشابهة بينهما ؟ أى نير^(١)
(زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ أ ، ١) يربطهما ؟

إن الإجابة التى يوضحها رمز الكهف ، تتم على هذه الصورة : إن
الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلا للرؤية . ولكن البصر لا يرى
المرئى إلا بقدر ماتكون العين مشمسة (هليو أيديس^(٢)) ، أى بقدر
ماتكون لديها القدرة على الانتماء لماهى الشمس ، أى لظهورها . والعين
ذاتها تستنير ، وتنب نفسها لظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل
مايظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الفاحية الموضوعية على فكرة
متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يقيح للمعروف
أن يتكشف (لا يتعجب) ، كما يهب المعارف القدرة (على المعرفة) ،
هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير^(٣) » ، (الجمهورية ، الباب السادس ،
٥٠٨ أ ، ١ و وما بعدها) .

ζῦλον

(١) فى الاصل باليونانية

ἡ λίσσις

(٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν
παρέχον τὰς διδασκόμενους καὶ τῶ
διδκώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν
τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φανερῶς.

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتبار الخير مثالا (ابدأيا^(١)) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهود الجهدية) . (الجمهورية ، ٥١٧ ب ، ٧) .

وتترجم كلمة « تو أجاثون^(٢) » ، بتعبير يبدو مفهوما فى ظاهره وهو « الخير » . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » ، الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى يحيد عن الفسك اليونانى ، وإن كان تفسير أفلاطون نفسه « للأجاثون^(٣) » ، بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » ، تفكيراً أخلاقياً كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه « قيمة » .
لأن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

ἰδὲ

(١) فى الاصل باليونانية

τοῦ ἀγαθοῦ

(٢) فى الاصل باليونانية

ἀγαθόν

(٣) فى الاصل باليونانية :

الحديث ، والحقيقة ، هي آخر خلف ، للأجاثون ، وأضعفه . وبقدر ما تنقل من
« القيمة » والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا ، ينقشه على هذه الصورة
المطلقة التي عبر عنها بعبارة المعروفة ، « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا
أن نعد ينقشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي
« للقيمة » — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية .
والسبب في هذا أن ينقشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعت
« الحياة نفسها ، لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » ، فهما
بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء
المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولوشنا أن ن فكر في ماهية « المثال » ، من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه
« إدراكا »^(١) ، (أي تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته »
.. « قيمة » ، معينة في ذاتها ، لها بالإضافة إلى ذلك ، « فكرة » ، أو « مثال » .
وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شيء (في
الحياة) يتوقف على اتباع الخير (للصالح العام أو لتوطيد دعائم نظام) .
وطبيعي أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير »^(٢) « الأفلاطوني
في إطار هذا التفكير الحديث .

(١) في الأصل باللاتينية : Perceptio

(٢) في الأصل باليونانية ἡ δὲ αὐτὴ τοῦ ἀγαθοῦ

يدل « التو أجاثون »^(١) ، (الخبر) في المفهوم اليوناني على ما يصلح
 شيء أو يمنح غيره الصلاحية . وكل « ابدايا »^(٢) (مثال) ، أو منظر
 شيء ما ، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينونة) موجود ما .
 وعلى هذا فإن « المثل » هي التي تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو
 عليه^(٣) وبهذا يمكن أن يكون له كيان^(٤) . إن المثل هي موجودة كل
 موجود . ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال
 المثل على حد تعبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في
 كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تكمن في أنه هو علة إمكان الظهور
 والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره
 (الذي يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية
 على الإطلاق ، أي التو أجاثون . وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور
 لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أي أشد (الموجودات)
 ظهورا . ولهذا أيضا فإن أفلاطون يسمي « الأجاثون » : أشد الموجودات

τὸ ἀγαθόν (١) في الاصل باليونانية

ἐκείν (٢) في الاصل باليونانية

(٣) أو فيما يكون عليه (في كينونته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) في كيانه .

ظهوراً^(١) ، (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبير « مثال الخير » الذى يمد تعبيراً مضللاً للرأى الحديث^(٢) أشد التضاميل ، هو الاسم الذى يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذى يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لكل شئ . هذا المثال ، الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الكامل أو الأعلى » (ايدايا تيلايوتايا^(٣)) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أى تبدأ كينونتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الأخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكن^(٤) ، كما أن القاطع إليه يمد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء وعمل الرغم من عناء الإدراك^(٥) الحقيقى ومشققه ، فإن المثال — الذى يقتسم بحسب ماهية المثال

(١) فى الاصل باليونانية :

τὸν ὄντως τοῦ πανότατον (أظهر الموجود) (تو

أو تترس تو فانوتاون) . (٢) هكذا حرفياً ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلاسفة الحديثة قد انحرفت « بالخير » بالمعنى الأفلاطونى الاصيل الذى يبتغى هيدجر ، إلى معانى أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أى المثال الاسمى أو المثال الكامل الشام الذى يمكنه أيضاً أن يضفى الكمال على غيره .

(٤) أى جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أى إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخير » — يظل بمعنى من المعانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى موجود على الإطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لا تنزال ماهيتها خافية محجوبة^(١) ، فلا بد أن تسكون هناك ثمة نار يشتمل ضوؤها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الإدراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضا أن هذه النار لاتخرج عن كونها وليدة (انكونون^(٢)) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تظل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فان الظلال نفسها تعيش على ضوئها . أما النار المشتملة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعنى ماهيته الذاتية ، فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الموجود التى تعنى الوجود حقا وإن كانت لاتعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الموجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لاتعجب » أو تكشف . إن ظهورها^(٣) يشم الدفء فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ما ينشأ ويكون » على أن أن يبلغ كيانه المرنى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية^(٤) — ونقول هذا ونعنيته

(١) أى عن السجين المنحدر على المصطفى الثانى .

(٢) فى الاصل باليونانية . K80767

(٣) المراد ضوؤها للظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية) ὁ φεγγαῖος ὁ αὐτὸς αὐτὸς

حرفيا دون حاجة إلى صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ، عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة كل جمال » ، أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه ^(١) من أظهر منظره . إن المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى هو علتها . و « الخير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يجعل للسكان (الحاضر) كيانه الذى هو عليه ^(٢) . وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود في الوجود و « انقاذه » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على الحرص على الذات - « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو في الأمور العامة ، لا بد أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال

(١) أى السلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ἐν ἡλικίᾳ ἐξ ἑνὸς ὡς ἅλα πάντες
τῶν αὐτῶν ὁρῶν τε καὶ καλῶν αἰτίᾳ

(سبلو جستايا أيتاي هو س آرا بارى باتون أوى أورثون نى كاي كالون
أيتيا) .

ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره^(١). (الجمهورية، ٥١٧ ج، ٣ / ٤)
من شاء أن يعمل أو يريد في عالم بعده « المثال » فلا غنى له قبل كل
شيء عن النظر إلى المثال. وفي هذا تكمن أيضا ماهية « البايديا » التي
تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكي يكون قادرا على النظر الواضح
الثابت إلى الماهية. ولما كان الهدف من « رمز الكهف » حسب تفسير
أفلاطون له هو تصوير ماهية « البايديا » في صورة حية، فلا بد أيضا أن
يحكى (لنا) عن العمود والارتفاع للنظر إلى المثال الأعلى.

هل معنى هذا أن « رمز الكهف » لايهتم أساساً « بالأيثيا » ؟
بالطبع لا. ومع ذلك فمن الثابت أن هذا « الرمز » يتطوى على « نظرية »
أفلاطون عن الحقيقة. ذلك انه يقوم على الحدث الضمني الذي يبين سيطرة
« البايديا » على « الأيثيا »^(٢)، إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون
عن « مثال الخير » : « إنه هو نفسه سيد »^(٣). لأنه يضمن اللاتعجب (لما
يظهر نفسه) كما يضمن ادراك (المتعجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج، ٤).

(١) في الاصل باليونانية :

ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα
ἐν φρόνῳ πράξειν ἢ εἶδ᾽ ἢ δημιουργία (517c-4/5)

« هوئى دى. تاوتين ايدين تون ميلوتتا امفرونوس برا كساين اى ايديا اى
ديموزيا ». (٢) فى الاصل باليونانية « وقد سبق ذكرهما. (اى سيطرة
المثال على مفهوم الحقيقة بوصفها لاتعجبا. (٣) فى الاصل باليونانية =

إن « الأليثيا » تقع في نير « الایدایا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الایدایا » أنه هو السيد الذى يسمع بالالتحجب ، فانما يشير بذلك إلى شىء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تعد تنفتح (أو تتجلى) كماهية للالتحجب عن فيض ماهيتها ، بل ترحلت (عن مكانها الاصلى) إلى ماهية « الایدایا » . إن ماهية الحقيقة قد تحلت عن خاصية الالتحجب الأساسية .

إذا كان المهم فى كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر ^(١) إلى « المنظر » ^(٢) ، فلا بد أن يتركز كل جهد على التمكن من مثل هذا النظر . وهذا يستلزم النظر الصحيح ^(٣) . وعندما ينصرف المتحرر - الذى لا يزال داخل الكهف - عن الظلال ليتجه إلى الأشياء ، فاننا نجده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الضلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيح له أن ينظر نظرة أسلم » ^(٤) (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

αὐτὴ κυρία ἀληθῆσαν καὶ κοινὴν περσασομένην

« أوتى كوربا البشايان كاي نون باواسخوميى » .

(١) فى الاصل باليونانية ὁρᾶν (ايدايى) أى الرؤية أو البصر

والنظر . (٢) فى الاصل باليونانية : ὁρᾶν (ايدايى) المثال .

(٣) أو النظرة السليمة التى يعرف كيف تدرك الماهية .

(٤) فى الاصل باليونانية =

πρὸς μᾶλλον ὅντα τετραμμενός ὁρᾶν βλεπᾶν

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يتوقف على سلامة النظرة (أو صوابها وصحتها) . ويفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية والمعرفة ، بحيث يتجهان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويشبتان على هذا الاتجاه . يتوافق الادراك مع ما يمتنع رؤيته . وهذا هو « منظر » الموجود . وينشأ عن هذا التوافق بين الادراك - بوصفه نظراً^(١) - المثال تطابق^(٢) بين المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال^(٣) » و « النظر^(٤) » في الرتبة على « الالينايا » تحول في ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هي صواب (أورثوتيس^(٥)) الادراك والتعبير .

في هذا التحول الذي يطرأ على ماهية الحقيقة يتم في نفس الوقت تحول في مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لا تحجبها ، لا تزال تمثل

= (بروس مالون أو ثا تيرا مينوس أوروثيون بليوي) .
(١) في الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) في الاصل باليونانية $\sigma\mu\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ (هوموبوزيس)

(٣) في الاصل باليونانية $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ (ايدايبا) .

(٤) في الاصل باليونانية $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ (ايدايبا) .

(٥) في الاصل باليونانية $\delta\epsilon\theta\sigma\tau\eta\varsigma$ (أورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الوجود نفسه . ولكنها - باعتبارها صواب
النظرة - ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانسانى من الوجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة
باعتبارها خاصية (من خصائص) الوجود ، لأن الوجود من جهة وجوده
(أو حضوره و كينونته) يكون له وجود فى أثناء ظهوره ، وهذا الوجود
يأتى معه باللاتحجب . ولكن السؤال عن المتحجب ينتقل فى نفس الوقت
إلى سؤال عن ظهور المنظر وبالتالى إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا
المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد فى نظرية أفلاطون
ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هى التى تؤيد ما نقله من
قبل وما ينبى أن نقوله الآن عن التحول فى ماهية الحقيقة . وتبضح الازدواجية
بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها فى
الوقت الذى يقصد فيه الأورثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضعها موزع
المقياس الملائم ، وكل هذا يتم فى نفس السياق الفكرى .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية فى تحديد أفلاطون لماهية
الحقيقة من عبارة واحدة ترد فى الفقرة التى تتضمن تفسيره الخاص لرمز السكف
(٥١٧ ب ، ٧ إلى ج ، ٥) . والفكرة الأساسية فى هذه العبارة هى أن
المثال الأعلى هو الذى يحكم النير الذى يشد المعرفة إلى الموضوع الذى
تعرفه . ولكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين .
فى البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل^(١) ، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بعد ذلك إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتعجب كما يكفل الادراك^(٢) . وهاتان العبارتان لاتسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق « الأليشيا » (اللاتعجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق النوس (العقل أو الفهم) « السكالاس^(٣) » (الجليل) . وإنما يتم هذا التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أو صوابه يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامتعجب ، ذلك أن ماهية الجليل تكن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور وأنقاه^(٤) ، وأنه هو الذى يظهر المنظر وبذلك يكون لامتعجبا . وكلا العبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه هو الذى يجعل صحة المعرفة ولاتعجب المعروف أمرا ممكنا . فالحقيقة هنا لاتعجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لا يمنع) أن اللاتعجب لا يزال خاضعا لخير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الاصل باليونانية : καλῶς

(٤) يدكر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلال وهى

(١) كافاستون (ἐκπαρέστατον)

ونفس هذه الازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند
أرسطو . ففى الفصل الختامى من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب
الثبتا ، ١٠ ، ١٠٥١ أ ، ٣٤ وما بعدها) الذى يصل فيه تفكير أرسطو
عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسى
الفالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب
(الباطل) وصدق (الحق) فى الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما
هو فى الفهم ^(١) » . (الميتافيزيقا ، باب الايتا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥ ،
وما بعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان ^(٢) والفارق بينهما .
وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع ، أى بقدر
ما تكون تطابقا (هو مويوزيس ^(٣)) . هذا التعديد لماهية الحقيقة لم يعد
يتضمن أية إهابة « بالأليثيا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت
« الأليثيا » - بوصفها الضد المقابل « للبسويدوس » - أى للكذب أو

(١) فى الاصل فى باليونانية .

ἡ δ' αὖ ἐστὶν τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν
τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν δυνάμει (Met. E, 4, 1027²⁵ و 25²⁶)
(٢) أو الصدق والكذب .

δυναμῶς (٣) فى الاصل باليونانية :

عدم الصحة - عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة أو الصواب. ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله. ويمكن أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في التصور الرئيسية التي تعاقبت على الميتافيزيقا .

ففي العصر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني : « توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشرى أو العقلى الإلهي ^(١) ، (مسائل الحقيقة ، السؤال الأول ، المادة الرابعة ، الإجابة) . إن مكانها الأساسى في العقل . ولم تعد الحقيقة هنا هي « الأليثيا » (اللانحجب) وإنما أصبحت هي « الهوموبوزيس » (التطابق أو التوافق ^(٢)) .

وفي بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدة : « إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا في العقل (الفهم) وحده ^(٣) » (قواعد لهداية الذهن ، القاعدة الثامنة ، الاعتراض العاشر ، ٣٩٦) .

(١) في الاصل باللاتينية :

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino
(٢) في الاصل باللاتينية : Aduaequatio (توافق ، تطابق ، تعادل ،

تكافؤ) . (٣) في الاصل باللاتينية : Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii , Reg. VIII , opp. X , 396) .

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق
العبارة الأخيرة أيضاً في حداثتها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ
الذى لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه » . إن
قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر » . (من خاطرة دونها نيتشه
في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعاً من الخطأ ، فإن ماهيتها تكن
في طريقة التفكير التى قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور
(العقلى) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة^(١) ، وبذلك تدعى أن هذا
الذى تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ،
أى أنه بالنسبة إليهما مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر يفتوى على الرضا
بالتحديد التقليدى لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس^(٢)) .
ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التى تمخض عنها ذلك
التحول الذى تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنقل من لا تحجب الموجود إلى صواب
النظر . وقد تحقق التحول نفسه في تحديد الموجود (أى كينونة الكائن

(١) أى أن كل تصور عقلى لابد أن يريف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ،
فى حين أنه فى صيرورة متصلة .

(٢) العبارة فى الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليوناني^(١)) بأنه ابدايا (مثال) .
والنتيجة التي نستخلصها من هذا التفسير للموجود هي أن الكينونة
(الحضور) لم تعد — كما كانت في بداية الفكر الغربي — هي استشراف^(٢)
المتحجب للاتحجب ، مع العلم بأن هذا اللاتحجب نفسه — باعتباره تكشفاً
أو انكشافاً — يعبر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أفلاطون يفهم
الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا^(٣)) بوصفها مثالا (ابدايا) . ولكن
هذه المثال لا يخضع للاتحجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر اللاتحجب
أداء خدمة له^(٤) . وإنما الأولى أن يقال إنه يحدد الظهور (التجلي)
الذي قد يحوز — في إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها —
أن يسمى لاتحجبا . إن « ابدايا » (المثال) لم تعد هي المجال^(٥) الذي

(١) هذه محاولة الاقتراب من المعنى الأصلي الذي يقصده هيدجر من
كلمة Anwesen — التي أشرت في هامش سابق إلى صموية ترجمتها .
والكينونة والحضور قريبان من المعنى الأصلي ، بشرط ألا ننسى أن الكائن
أو الموجود يكون ويحضر في ماهيته ، أو يعلنها ويفصح عنها ويظهر .
(٢) أو تطلعه إليه وطلووعه في نوره . (٣) الكلمة الأصلية هي
(٤) أو امتثالا لأمره . (٥) الكلمة الأصلية هي

$\text{ov\theta\acute{\epsilon}\lambda\alpha}$ وتعرف عادة بالجوهر أو الماهية . (٤) أو امتثالا لأمره
والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها
لاتحجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع للحقيقة أو
اللاتحجب الأصلي لنفسه ، أي للظهور والتجلي ومن ثم يخضع لحكم النظر
وصحته وصوابه . (٥) الكلمة الأصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح
الذي يصور الحقيقة . وهي العكس من الخلفية .

تعد فيه « الأليثيا » عن نفسها ، وإنما أصبح الأساس الذى يجعلها ممكنة .
ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ابدايا » تصدر على شئ من الماهية
الأصلية — التى لاتزال غير معرفة — « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن - بوصفها لاتحجبا - هى الطابع الأساسى للوجود ،
وإنما أصبحت - نتيجة اخضوعها لذير المثال - صمعة أو صوابا ، كما أصبحت
بعد ذلك خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الموجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر
وصواب (حكمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى
المثل هو الأمر الحسم فى كل المواقف الأساسية من الموجود . ومن أجل
هذا ارتبط التفكير فى « البابدايا » بالتحول الذى تم فى ماهية « الأليثيا »
كما ارتبطا بنفس الحكاية التى يصورها رمز السكف عن الانتقال من مستوى
(للإقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستويي الإقامة^(١) فى داخل السكف وخارجه هو (فى
الواقع) فارق فى « الصوفيا »^(٢) . وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الإقامة) .

(٢) فى الأصل باليونانية $\Sigma\phi\iota\alpha$ (محبة الحكمة والشوق

إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والكل) وإن كان هيدجر يفسرها
بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقى .

بشيء ومعرفة وتفهيمه. ولكن معناها الأصل هو الاحاطة بما (يكون)،
(في حالة) اللاتعجب. وبهذه السكينة يتم له كيان ثابت. وهذه
الاحاطة أو المعرفة تختلف عن مجرد تحصيل المعارف والمعلومات. إنها تدل
على الاستقرار في مقام^(١) يسبقه بادية ذى بدء إلى كيان ثابت.

إن المعرفة أو الاحاطة التي يعتد^(٢) بها هناك في الكهف السفلى (أو
الابكاي صوفيا، الجمهورية، ٥١٦ ج، هـ^(٣)) تتفوق عليها «صوفيا» أو
معرفة أخرى. وهذه «الصوفيا» أو المعرفة الأخيرة تتجه قبل كل شيء
إلى رؤية وجود الوجود في «المثل». وهي إلى جانب هذا تتميز —
بالقياس إلى تلك «الصوفيا» المأخوذة بها في داخل الكهف — بذلك
الغزوع الذي يدفعها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس المقام في
الكيان الثابت الذي يظهر نفسه بنفسه. إن هذه «الصوفيا» في ذاتها
محبة وصدانة (فيليا^(٤)) «للمثل» التي تتضمن اللاتعجب. هذه الصوفيا
(التي يؤخذ بها) خارج الكهف هي الفلسفة^(٥). والفلسفة كلمة عرفتها

(١) أى الاستحواذ على مكان للإقامة.

(٢) أى تكون بمثابة المقياس الملزم.

(٣) η ἐκεῖ σοφία. فى الأصل باليونانية.

φιλία. فى الأصل باليونانية.

φιλοσοφία. فى الأصل باليونانية.

لغة اليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على المحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة. وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد^(١) في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال. ومنذ أفلاطون أصبح التفكير في وجود « فلسفة »، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظر يحاول استشرافها). واسكن « الفلسفة » التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر « الميتافيزيقا ». وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف. بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف. فعندما يصور لنا (الجمهورية، ٥١٦) تمود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج، ٣) : « إن الفكر يتجاوز^(٢) ذلك الذي لا يعرف إلا معرفة الظل والانعكاس (ويملوفوقه) » إلى^(٣) « هذه ، أى إلى « المثل ». إنها^(٤) هي فوق الحسوس الذي يرى من خلال الرؤية غير الحسية ، وهي وجود الموجود الذي لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد. واسمى ما في مجال « فوق الحسوس » هو ذلك « المثال » الذي بوصف بأنه « مثال المثل » وبظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

(١) أى للمعرفة . (٢) الكلمتان الاصليتا هما $\epsilon\epsilon\varsigma \tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$.

(فوق أو وراء ذلك) ميتا كينا . (٣) الكلمتان الاصليتان هما :

(أى إلى هذه ..) إيس تارنا . (٤) أى المثل . $\mu\epsilon\tau\alpha \epsilon\epsilon\tau\alpha$

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شئ) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذى يسمى « بالخير » . هذه العلة التى تعتبر أسى العلل وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » . . (توثيون^(١)) ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ايدايا » (مثال) أصبح التفكير فى وجود الوجود تفكيراً ميتافيزيقياً ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية^(٢) . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ايدايا) — وهو تفسير يرجع الفضل فى أهميته وصدارته إلى التحول الذى تم فى ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة^(٣) إلى المثل . وهذا التمييز يقتناظر مع الدور الذى تقوم به « البايديا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعه بين الموجودات .

وبداية الميتافيزيقا فى تفكير أفلاطون تمثل فى الوقت نفسه بداية

(١) Το. θεῶν (الإلهى) .

(٢) حرفياً : ثيولوجية أو الهية (لاحظ : أنها تأتى من الكلمة السابقة

« ثيون ») . (٣) حرفياً : يستلزم تمييز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة في هذا السياق بمعناها الجوهرى ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميافيزيقا وتطورها^(١) ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها) ، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصده زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب . والمقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميافيزيقى أساسى يضم الموجودات — هو الأخذ بيد الانسان الذى تحدت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق^(٢) — ومساعدته على تحرير إمكاناته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة للسلوك « الأخلاقى » ، خلاص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقات المبدعة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وإيقاظ للاحاساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا . وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميافيزيقى المحد حول الإنسان فى فلك ضيق أو واسع . ومع اكتمال الميافيزيقا تلج « النزعة الميافيزيقية » أيضا (أو الانثروبولوجيا بالمفهوم اليونانى) على أشد « الاوضاع » تطرقا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحول الذي تم في ماهية الحقيقة ، هذا التحول الذي أصبح فيما بعد تاريخ الميتافيزيقا التي بدأت تحقق اكتمالها المطلق في تفكير نيتشه . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضي . إنها « حاضر » تاريخي . ونحن لا نقصد هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخي اللاحق « لنظرية » من النظريات . ولا نقصده أيضا بمعنى بحث الروح القديمة أو محركاتها ، ولالجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحول في ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الاساسي الراسخ منذ أقدم الازمنة ، الواقع الذي يتغلغل في كل شيء ويقلب على كل شيء ، واقع تاريخ الكرة الأرضية الذي لا تزال عجلته دائرة حتى الزمن الحاضر .

كل ما يعرض للإنسان التاريخي من أحداث فائتة هو نتيجة مرتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الانسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذي كان يبين في كل مرة نوع الحقيقة التي (ينبغي) البحث عنها واثباتها ، أو نبذها واسقاطها ، وذلك على ضوء الماهية التي تم تعديدها للحقيقة .

والحكاية التي يروها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث في تاريخ البشرية المطبوعة بالطابع التربوي : إن الانسان يفكر في كل ما هو موجود وفي ذهنه أن ماهية الحقيقة هي صواب التصور (العقلي) أو صحته ، ولهذا نجد يفكر في كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « القيم » . وليس المهم في هذا هو نوع المثل والقيم التي يضعها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل في هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « القيم » .

ذكرنا القارئ فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتحجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر في هذه الماهية تفكيراً أكثر اصالة . ولهذا فلا يمكن أبداً أن نقف (في فهمنا) للاتحجب عند المعنى الذي فهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للأيديا » (المثل) . والسبب في هذا أن اللاتحجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقاً بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتفكير بهذه العلاقة معناه التخلي عن ماهية اللاتحجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتحجب في « العقل » أو « الروح » أو « الفكر » أو « الوجود » أو تأسيسها على أى نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح في انقاذ ماهية اللاتحجب . ذلك أن هذا الذي يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتحجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالاً كافياً . إن ما سنفعله في كل الأحوال لن يخرج عن « تفسير » نتيجة مترتبة على ماهية اللاتحجب التي لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانب) « الإيجابي » الكامن في الماهية « السلبية » « للأيديا » (أو اللاتحجب) . ولاغنى لنا

عن الاحساس بأن هذا « الجانب الايجابي » هو خلاصية الاساسية للوجود نفسه . ولا بد أن تأتي المحنة أولاً ، هذه المحنة التي لا يكتفى فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشبكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لا تزال راقدة في أصلها^(١) المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة في مبدأها المحجوب .

٣ - أليثيا

(هيراقليطس - الشلدة السادسة عشرة)

أطلق عليه لقب الفيلسوف المظلم^(١) . واشتهر هيراقليطس بهذا اللقب منذ أن كانت مؤلفاته لاتزال كاملة . أما الآن فنحن لانعرف منها الاشذرات ناقصة : والفكرون المتأخرون — مثل أفلاطون وأرسطو — ، والكتاب وعلماء الفلسفة اللاحقون — مثل ثيوفراستوس سكستوس امبيروكوس وديوجينيس اللائرتى وبلوتارك — بل كذلك آباء الكنيسة المسيحيون — مثل هيپوليتوس وكليمنس السكندرى وأوريجينس — يقتبسون بعض نصوص هيراقليطس التى نجدها فى ثنايا أعمالهم . واقد جمعت هذه النصوص والشذرات ، وكان لعلماء فقه اللغة (اليونانية) والباحثين فى تاريخ الفلسفة أكبر الفضل فى جمعها . وتآلف هذه الشذرات فى بعض الأحيان من عدة جمل ، وفى بعضها الآخر من جملة واحدة ، وقد لاتزيد فى أحيان كثيرة عن مرق من عبارات مبثورة أو بضعة كلمات متفرقة .

إن سياق التفكير عند الفكرين والكتاب المتأخرين هو الذى يحدد اختيارهم لكلمات هيراقليطس وطريقتهم فى اقتباسها . وهو الذى يحدد كذلك مجال تفسيرهم لها . ولو تأملنا مواضع هذه الكلمات من كتابات المؤلفين المتأخرين لما وجدنا لهذا السبب إلا السياق الذى ضمنوه النص المقتبس ، لالسياق الأصل الذى استخرجوها منه . ومن ثم فإن النصوص المقتبسة والمواضع التى وردت فيها لن تقدم لنا الجانب الاساسى من تفكير

هيراقليطس، أى الوحدة المعنوية التى تعتمد عليها البنية الداخلية لمؤلفاته .
والنظرة الثانية فى هذه البنية هى الكيفية بالكشف عن المصدر الذى انبثق
منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهى الكيفية أيضا بأن تدلنا على المعنى الذى
نقهم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من المسير علينا أن
نعدس بذلك المركز الذى نميت منه كتابات هيراقليطس واستمدت
وحدتها ، وكانت صعوبة التفكير فى هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ،
فدعنا أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأحقهم بأن يبدو فى
أعينهم مظلاما . بل إن المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه هذا اللقب يظل هو
نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقليس « بالمظلم »^(١) . غير أنه هو المنير . ذلك أنه
ينطق عن المنير عندما يحاول الاهاية بظهوره (وتجليه) فى لغة الفكر .
إن المنير ليقى ، بقدر ما ينفرون نحن نسعى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر
فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر فى طريقة حدوثها والمكان
الذى تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضيء وبشع ويسطع .
والانارة هى التى تسكفل الظهور ، وهى التى تمنح الظاهر حرية الظهور .

(١) كما يوصف أيضا فى الكتابات الرومانية المتأخرة بالقياسوف الباكى .
ولعل هذا أن إلى جهامة وجدته وحسه التراجيدى العميق . ولعله أيضا أن يكون
السرف إعجاب ينته به وحبه ، حتى أنه لم يجد فى الفكر اليونانى كله قرينا له .

والحرية^(١) هي مجال اللاتعجب (أو التكشف). والتكشف (أو اللاتعجب) هو الذى يدبر أمره. وعلينا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا التكشف، ونرى إن كان التكشف (اللاتعجب) والانارة هما نفس الشيء.

لن يغنينا الرجوع إلى معنى كلمة « اليتيزيا^(٢) شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من « الحقيقة » و « اليقين » و « الموضوعية » و « الواقع » يرتبط أدنى ارتباط بما يشير إليه تكشف (لاتعجب) الفكر وإنارته. لعل الفكر الذى يتبع مثل هذه الاشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى العبارات (أو القضايا) الصادقة. ما السر فى ذلك التسرع الذى يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التى ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذى يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يحاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو باضافة طرف ثالث يمكن الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يابون فى عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته فى ذلك الذى يضمن ماهية

(١) حرفيا: الحر

(٢) فى الاصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\sigma\epsilon\sigma\epsilon\iota\alpha$ — ولم اشأ ترجمتها باللاتعجب (التكشف من طوايا الخفاء والتعجب) ولا « بالحقيقة » حتى لا أتجمل تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن الشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تتيسر لنا القدرة على التقاطم إليه لا ترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تغلق المألوف وتزعج المعتمد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجح سببا آخر . فنحن نعرف أكثر مما نطبق ، ونقتصر فى الاعتقاد تسرعا لا يتيح لنا أن نجرب السؤال ، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطبيعى أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « الـيـثـيـزـيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفى أو تردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الأساسى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عام النحوى والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفسكس اليونانى بأنه الألف (a) السالبة أو الناقية . إن العلاقة « بالـيـثـيـه^(١) » أو التحجب وبهذا التحجب نفسه لن

(٢) فى الأصل باليونانية *anagoge* (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتحجب تجربته مباشرة وفهمناه
بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لا يبدأ إلا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التي
تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أليكون ذلك بالإقبال على نوع
من الاندهاش الذي يتطلع إلى مانصفه بالانارة والكشف (١) ؟ .

إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس :
« كيف يتسنى لامرء أن يحجب نفسه عما لا ينبغي أبدا (٢) » .

وعبارة هيراقليطس السابقة تمد الشذرة السادسة عشرة من شذراته
الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من
الشذرات الأخرى وقدرتها الفائقة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كلينمنس السكندري (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

(١) حرفياً : اللاحجب .

(٢) فى الاصل باليونانية :

το μὴ δύνανται ποτε πῶς εἶναι τὰς ἀποκρυφίας

(تومى دينون بوتى بوس أن نيس لاثوى ؟) أى كيف لانسان أن يخفى أو
يحتسى من ذلك الذى لا يغيب أو لا يهوى ولا يتدهور أبدا ؟ . والترجمة التى يأخذ
بها هيدجر هى ترجمة العالمين « ديلزوكرانس » اللذين كان لهما فضل تحقيق
نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط فى طبيعتها المصهورة .

بعد الميلاد) هذه العبارة في كتابه « المربي »^(١) لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية : فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقدم لها قائلا : « ربما استطاع انسان أن يتخفى بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النور الروحي ، أو كما يقول هيراقليطس... »^(٢) (المربي « الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمنس السكندري يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شيء ، مطامع على كل ما يفعله الانسان ، لا تخفى عليه خطيئة ارتكبها في الظلام . لهذا نجده يقول أيضا في موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يسقط انسان ، حرص على أن يرى الله ، في كل فعله »^(٣) . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذي يمكنه أن يمنع كليمنس السكندري من وضع عبارة هيراقليطس في سياق القصور المسيحية وفقا

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداغوجوس (Paidagogos)

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة في الاصل باليونانية :

ἡλίσσεται (!) μὲν δ' αὖ ἐς τὸ αἰσθητὸν φῶς τις , τὸ δὲ νοητὸν ἀσύνετον ἔστιν ἕως φησιν ἡ ἐκκλιτοῦ ...

(٣) في الاصل باليونانية :

« οὐτως δ' αὖ μόνος ἄπ' τῶς διαμένης , εἰ πάντοτε ἐν ἡπαρ εἶναι νομίζοι τὸν θεόν »

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انقضاء صبعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يعد من آباء الكنيسة الأول - يذكر العبارة وفى ذهنه ذلك المذنب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيحدث عن البقاء فى حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى اله العقيدة المسيحية^(١) . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لا يفيب أبداً » . ولو سألنا : هل تعنى « لا » التى تؤكدنا فى هذه العبارة نوعاً من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضع والمواضع التالية مفتوحاً .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بحجة أنه تفسير خاطئ ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقتصر كل جهودنا على البقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

(٥) حرفياً : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبداً إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضراً فى كل مكان) .

(٥) يكمل ويدجر العبارة بالكلمة اليونانية $\alpha\iota\omega\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (أى الاله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذى يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لتعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولا مدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن توجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذى يستحق منا عناء التفكير فيه ، من خلال الحوار الذى نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يعلمون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه للتفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تختلف صحتها على قدر علاقتها بهذا المفسر أو ذاك ، وسيجد أن هذا التنوع فى التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفرغ . ما السبب فى هذا ؟ لأن الخطأ التاريخى الذى تنطوى عليه هذه التفسيرات يكون فى هذه الحالة قد تخلى عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرة فى مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لـ كل تفسير يقدم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية فى ذلك الذى لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التى قيضت له وحده . وكل محاولة لتمعن نظرية هيراقليس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تبتمد بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذى يصيب الإنسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لا تزودى إلى أية نتيجة ، إنها تكفى بالإشارة إلى الحدث .

صيفت عبارة هيراقليطس على شكل سؤال . والكلمة التى ينتهى بها هذا السؤال انتهاه إلى غايته (التيلوس ^(١)) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذى يتحرك فيه الفكر . والكلمة التى يرتفع نحوها السؤال هى « لاثوى ^(٢) » هل هناك أيسر من القول بأن

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الغاية أو الكمال المنحقق ، ومنها تأتى الغائية (التيلولوجيا) — وقد دخلت الكلمة فى اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرستيان فواف (الفلاسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية ترتبطان أصلا بنظرية أرسطو عن العلة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن العلة الفاعلية (ايتيا) . غير أن التفسير الغائى للطبيعة والكون والكائنات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل يمسك أنا كسا جوراس بطرفه الأول (فكرته عن النوس أو العقل الكونى) ويتصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسين فى العصر الوسيط وليبنتز الذى حاول التوفيق بين التفسيرين الآلى والغائى بعد أن استبعد ديكرت هذا التفسير الأخير من العلم ، وكانت الذى أثبت الغائية الذاتية ولم يسمح بالغائية الموضوعية فى الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لأننا لن نستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها فى الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذى طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية والتيلولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية فى الطبيعة والحياة العضوية .

(١) فى الأصل باليونانية *ταλως*

« لا ثانو »^(١) ، (اختفى وتحجب) والماضى الناقص منها (الاثون) تعنى
أننى أظلم مخفياً أو محتجباً ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول
إلى المعنى المباشر الذى نطقت به هذه الكلمة .

يروى لنا هوميروس (الالياذة ، النشيد الثامن ، البيت ٨٣ وما بعده)
كيف كان أوديسسوس يستمع إلى المغنى ديمودكوس وهو يقرنم بأغنياته
الحزينة وأغنياته المرحية فى بلاط ملك « الفاقيين » ، وكيف كان يغنى
رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث
والتسعون من هذا النشيد ما ترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن
يلحظه الآخرون جميعاً »^(٢) . غير أن ترجمة « فوس »^(٣) « أكثر اقتراباً من

(١) فى الاصل باليونانية

ἐλαθον ἡμαρ ἡμεῖς τὸν ἀντιφάκον

(٢) البيت الاصلى :

ἔνθ' ἂν ἴδωμεν Μένει Πάντος ἐλάνθανε δάκρυα λείβων

(٣) هو يوحنا هيزيش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء
والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نزعة الكلاسيكية . تأثر
بهردر وكلوبشتوك ، واتصل بجوته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الأوران
والبحرور الاصلية ووفاته للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم
الشعرية التى تهتم بوصف الحياة الريفية ولا تخلو من الجود والعقلانية . ولا يكاد
الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الا مينة الفضة للمحتمى هوميروس الخالدتين ، =

القول اليونانى ، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (اللاتانى^(١)) إلى اللغة الألمانية : « أخفى الدموع المتساقطة عن بقية الضيوف . ولكن «اللاتانى» ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع والبقاء مخفيا أو محتجبا هو الكلمة الأساسية فى اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيه نور المروفة لآنى بيوزاس^(٢) ، (عش فى الخفاء) . أما معناها الأصلى كما فسر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا » . والخفاء أو التعجب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التعجب (التخفى) ، أى البقاء فى التعجب والخفاء ، أسلوب فى الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد عن طريق البقاء فى (حالة) الخفاء (التعجب) أو حالة اللاتعجب .

== وذلك على الرغم من ترجماته الأخرى عن الأدب الرومانى (فرجيل وهوراس وأوفيد وبروبرتيوس) .

(١) فى الأصل باليونانية ἡ ἀποκρυφή

(٢) فى الأصل باليونانية ἡ ἐν βύρῳ αἰετῶν منظوماً متوحداً بعيداً عن إزعاج الناس .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة « الميثيزيا » — وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة — لكي نعرف أن كينونة السكان (أو حضور الحاضر) لا تعبر عن نفسها في اللغة إلا من خلال الظهور ، والتبدى ، والافصح عن النفس ، والحضور ، والوجود ، والانبثاق ، والمظهر . وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم في تباين الوجود اليوناني واللغة اليونانية لو لم يكن البقاء في التعجب أو اللاتعجب هو الخاصية السائدة التي لا تحتاج إلى التعبير عن نفسها في اللغة ، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها .

والتجربة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه . فهي لا تعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكي من خلال مسلكها الذاتي وكأنه موضوع لا تدركه ، بل الأولى من ذلك أن نقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكي وقد أحاط به التعجب (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه . إن هوميروس لا يقول إن أوديسيوس حجب دموعه . والشاعر القديم لا يقول كذلك إن أوديسيوس الباكي قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بقي محجوباً . ولا بد لنا من معاودة التأمل في هذه الواقعة ، مهما تعرضنا لخطر الوقوع في التزيد والفضول . فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل في نظرنا تفسير أفلاطون للكينونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال (ايدايا) نوعاً من التعسف أو الصدفة .

بيد أن هوميروس يقول في بيت متقدم على الأبيات التي اقتبسها

في السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ما ترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية في التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) « حتى لا يلح الفاقيون الجفون الدامعة »^(١) .
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو »^(٢) . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء من أن يبدو باكيا يذرف الدموع أمام الفاقين .
أليس من الواضح أن هذا يساوى القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا في الخجل (أيدوس)^(٣) من ناحية البقاء في التعجب ، إذا حاولنا أن نقرب من ماهيته التي جربها اليونان ؟ لو صح هذا لكان معنى « الشعور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) في ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذى صور فيه الشاعر اليونانى أوديسيوس وهو يبكي في الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كينونة الكائن ، وهى معنى

(١) ورد البيت في الاصل باليونانية :

αἴδετο δ' αὖτε παῖδας ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων

(٢) αἴδετο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) αἴδω (فى الاصل باليونانية :

الوجود الذى أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكينونة (أو الحضور) هى التهجيب الذى يغمره النور : هذا التهجيب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفى المتهيب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) . وهو طى هذا الكائن فى القرب المصون^(١) لذلك الذى لا ينفك فى (حالة) حضور ، هذا الحضور الذى يظل (بدرره) تحجبا متزايدا . وهكذا ينبغي علينا أن نفكر فى الخجل وكل ما هو قريب منه رفيع الشأن على ضوء البقاء فى التهجيب .

وهكذا ينبغي علينا أيضا أن نهين أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تنقضى للجذر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التعامل وإيمان الفكر . والكلمة هى « ابيلاثانستاي »^(٢) . ونحن نترجمها فى العادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شئ على ما يرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لا يخلو الأمر من ملاحظة عابرة يعلق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء فى التهجيب والخفاء .

لكن ما معنى « النسيان » ؟

(١) أو ضم هذا الكائن فى القرب الذى لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذى لا ينفك فى حالة حضور .

(٢) ἀβιλαθάνεσται (ينسى)

إن المتوقع من الانسان الحديث — الذى يسعى جهده لىكى ينسى بأقصى سرعة ممكنة — أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لايعرف عنه شيئا . لقد نسى ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسنى له أن يفكر فيه تفكيرا كافيا ، أى يقطع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لايرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المتميزة العابرة التى نعيشها اليوم . فكل ما يحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يتعد عن نفسه أو يفلت منها لىكى يغوص فى قرارة تحجبه وتحفيه . ولقد جرب اليونان «الايثى»^(١) أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاختفاء .

يقول الفعل اليونانى (لانتانوماى)^(٢) مامعناه : إننى ابقى بالنسبة لنفسى محجوبا — وذلك بالقياس إلى علاقة اللامحتجب بى . بهذا يكون اللامحتجب من ناحيته محتجبا ، كما أكون أنا أيضا محتجبا من ناحية علاقتي به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى التحجب بحيث أبقى فى أثناء هذا الحجب محتجبا بالنسبة إلى نفسى ، باعتبار أننى ذلك الذى يفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت يحتجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسييت (شيئا ما) . غير أن هذا الشئ ليس

(١) فى الأصل باليونانية

λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية λανθάνω/μαι

هو وحده الذى يغيب عنا عند النسيان : فالنسيان ذاته بهوى فى حجب (اخفاء) من ذلك النوع الذى يوقعنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالنفسى فى التعجب : ولهذا السبب يؤكد اليونان الفعل « أنا ابقى منسيا بالنسبة لنفسى » (ايلانثانوماى ^(١)) فى صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التعجب الذى يقع فيه الانسان فى نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى عن طريق التعجب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية فى إستخدام فعل لانتانين ^(٢) « الاحتجاب أو البقاء فى حالة التعجب » استخداما يبرز أهميته وصدارته ، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء فى حالة التعجب ، أن « لانتانو ^(٣) » (أى ابقى متعجبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى للمتعددة ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يقسم بها مسلكه كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب ^(٤) ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية للكينونة والغياب نفسيهما .

ἐπιλανθάνομαι
λανθάνειν
λανθάνω

(١) فى الاصل باليونانية

(٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق عن كلمة

وإذا كلمة « ليشو »^(١) (ابقى محتجبا) تسكنت إلينا في عبارة أحد المفكرين ، وإذا هي^(٢) جاءت بالاضافة إلى هذا في ختام سؤال فكري ، فمن الواجب علينا أن نتمعن في هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسعنا اليوم من صبر وتعمق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء في حالة التجعب) ينطوى في ذاته على علاقة بذلك الذى أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل في بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالاً إليه . واللفظة اليونانية تضع ذلك الذى يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالاً إليه - في حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين جميعاً »^(٣) .. « .

يسأل هيراقليس فيقول : وكيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجباً^(٤) ؟
ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذى تذكره الكلمات التى تسبق هذا السؤال وتبدأ بها عبارة هيراقليس : الذى لا يغيب أبداً^(٥) : و ، الأحد ، الذى

(١) في الاصل باليونانية ληθω

(٢) أى الكلمة المذكورة .

(٣) وهى العبارة التى سبق ذكرها عن أوديسيوس .

(٤) في الاصل باليونانية : πῶς ἂν τις ληθῇ

(٥) في الاصل باليونانية : ἡ ἀόρατος

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذي يعود عليه بقاء شيء ما في حالة
توجب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان
بقائه محتجبا — في موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذي يطرحه
هيراقلطس لا يبدأ بالتفكير في التوجب واللاتوجب في علاقتهما بذلك
الانسان الذي قد تميل — بحسب التصور الذي درجنا عليه في العصر الحديث —
إلى وصفه بأنه حامل اللاتوجب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال
هيراقلطس يفكر — إن جاز هذا التعبير الحديث — بطريقة عكسية . إنه
يتفكر في علاقة الانسان « بما لا يغيب أبدا » كما يفكر في الانسان من
خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللغوية اليونانية « تومي دينون بوتى »^(١) بهذه
الكلمات : « ما لا يغيب أبدا » ، وكأن هذا أمر بديهي واضح بذاته .
ما معنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادر إلى
الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغي علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا
هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقلطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا في
هذه الحالة وفي سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط في البحث .

(ولاحظ أن الفعل ἵσταμαι قد يكون مبنيا على أغيب أو أهوى أو

أو أغرض أو أبدد أو أصدر (كما تنعذر الشمس للغييب) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها في المايش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من الوضوح حدا يكفي لحفزنا على التوفر بكل ما في وسعنا على النظر إلى ذلك الذى يصفه تفكير هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا » . ولكننا لن نبعد في السؤال إلى هذا الحد . كما أننا لن نفصل فيما إذا كان من الممكن طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو بغيرها . لأن محاولة الفصل في هذه القضية مستعسقة من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذى يدعوه هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا » هو في الحقيقة سؤال لاداعى له . كيف يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط في السؤال ؟ .

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة « تومى - دينون - بوتى » تطرح أمام الفكر قدرا كافيا من القضايا التى تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ماتقوله هذه البنية بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هى « تودينون »^(١) . وهى مرتبطة بالفعل « ديثو »^(٢) ، الذى يعنى التوتر^(٣) والغوص . أما المصدر « دواين »^(٤) ، فيعنى الدخول فى شىء بحيث يغيب ويغوص فيه ، كأن نقول مثلا إن الشمس

το δῖνον (١)

δύω (٢)

(٣) أى التدمير بالغطاء أو الثياب .

تغيب في البحر أو تغوص فيه ، أو نقول أيضا : في مغيب الشمس^(١) ،
أى قرب حائل المساء ، أو الغياب في السحب^(٢) ، أى القلاشى وراءها .
إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم في صورة التحجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن - وإن يكن هذا على نحو تقريبي - أن الكلمتين
الأساسيتين ، الغنيتين بالمضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى
- وهما « تودينون » (الغائب) و « لاثوى »^(٣) « (البقاء في حالة التحجب)
- تتحدثان عن شيء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث
ومدى صحته قائما . مهما يكن من شيء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا
عرفنا أن العبارة تتحرك في مجال الحجب حركة متسائلة . أم ترانا نغم
فريسة وهم شديد بمجرد التفكير في هذا ؟ يبدو الأمر كذلك في الواقع ،
لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغيب أبدا »^(٤) ومن الواضح أنه ذلك
الذى لا يحتجب أبدا ولا يجوز عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد .
صحيح أن العبارة تتساءل عن البقاء في (طوايا) الاحتجاب . ولكنها
تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال^(٥) ، بحيث يشبه هذا

δύεϊν
περὶ δὲ τῶν ἄλλων (١)
νέφεα δὲ νεύει (٢)

(٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين في صيغتهما الأصلية .

(٤) تقدم ذكر هذا النص في هامش سابق .

(٥) أى موضع التساؤل والفك .

السؤال في نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء في الاحتجاج . والعبارة المؤكدة لاتتحدث إلا في الصيغة الخطائية للسؤال : ليس في وسع أحد أن يبقى محتجبا أمام مالا يغيب أبدا . وهى عبارة تكاد توحى لمن يسمعها بأنها أشبه ماتكون بالمبدأ أو القاعدة .

ونحن لاتكاد نمدل عن انتزاع الكلمتين الاساسيتين «نودينوى»^(١) (الغائب) و « لاثوى »^(٢) « (يبقى محتجبا) بمفردهما ولا تكاد تستمع إليهما في السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لاتتحرك على الاطلاق في مجال التعجب بل في المجال العكسى تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة « تومى بونى دينون » (الذى لا يغيب أبدا)^(٣) لاتضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لا يغيب أبدا . ولو عمدنا بعد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفى إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ما تصفه العبارة بأنه « لا يغيب أبدا »، إلا وهو ذلك الذى يفتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضرورى أن تكون الكلمات اليونانية العبرة عن هذا الوصف هى « توأثى فيثون »^(٤) (الذى يفتح على الدوام) . ونحن لانجد هذا التعبير

-
- | | |
|------------------|---------------------------|
| τὸ δῆλον | (١) فى الاصل باليونانية |
| λᾶθος | (٢) فى الاصل باليونانية |
| τὸ μὴ ποτε δύναν | (٣) فى الاصل باليونانية |
| τὸ ἀεὶ φάν | (٤) فى الاصل باليونانية |

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس^(١) « وهى إحدى الكلمات الأساسية التى يقوم عليها الفكر اليونانى . وهكذا نكون قد وقعنا على جواب السؤال عن ذلك الذى ينفى هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الإشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون جواباً ، طالما بقى المعنى الذى تفهم به « الفيزيس » غامضاً ؟ وماذا نفيدنا العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية » ، إذا كانت أصول الفكر اليونانى . وأعماقه لاتكاد تعطينا إلا قليلاً ، حتى انلجأ إلى تغطيتها بأسماء دفعنا الغفلة إلى استمارتها من مجالات القصور الشائكة ؟ إذا كانت « تو- مى - بوتى — دينون^(٢) » - (الذى لا يغيب أبداً) تنفى « الفيزيس » ، فإن الاحالة إلى « الفيزيس » لاتبين لنا ماهو ذلك ، الذى لا يغيب أبداً ، بل إن العكس هو الصحيح : فالذى لا يغيب أبداً^(٣) ، ينبهنا إلى التامل فى مدى إمكان تجربة « الفيزيس » بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى كيفية هذه التجربة . ولكن ماهو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذى يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة العبارة فى مجال الكشف لافى مجال الحجب .

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن المواقف يفضل — فى هذه الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذى جاءت منه ، وهو يدل على النمو ، والطلوع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم للنص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتعين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية أية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا نتعرض لخطر الجري وراء الكلمات وتصيدها؟ إننا كلما أصررنا على تجنب النظر إلى المفتاح دائما ، أى الذى لا يفتوح أبدا ، أو تصوره في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة عدم الغياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انساق وراء العجلة والتمرع . ومع ذلك فقد لا نجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملالا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل القزما بها حقا ؟ أم أن التغيير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التعمل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ماهو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع . لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو — مى — دينون — بوتي » وجعلناها على هذه الصورة « تو — مى — بوتي — دينون ^(٢) » وترجمنا « مى — بوتي » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو — دينون » ترجمة صحيحة « بالغايب » أو « بما يغيب » . وحين فعلنا ذلك لم ننق عند « مى ^(٢) » ، التى وضعت مستقلة بذاتها قبل « دينون » . (الغائب أو

(١) مقدمة هيراقليطس على هذه الكلمات اليونانية الاصل .

(٢) مى حرف النفى في اليونانية .

ما يغيب) ، ولا أطلنا التفكير في « بوتي » (أبداً) التي أخرت بعدها ،
ولهذا لم ننتبه إلى الإشارة التي لمح بها حرف النفي « مى » والظرف « بوتي »
(أبداً) ، الأمر الذي كان يمكن أن يحفزنا على المزيد من التأنى في تفسير
كلمة « دينون » .

إن « مى » حرف نفي وهي مثل الحرف « أولك »^(١) ، تعنى « لا » ،
ولكن بمعنى آخر مختلف ؛ فالحرف « أولك » ينكر على المقصود بالنفي
شيئاً ما إنكاراً صريحاً . أما حرف « مى » فيضيف إلى ما يدخل في مجال
نفيه شيئاً ما : منعاً ، أو إبعاداً ، أو وقاية .

إن « مى » بوتي » تقول : « إنه لا ... أبداً ... » ، فماذا إذا ؟
ألا يكون^(٢) شيء إلا على ما هو عليه .

إن « مى » (لا) و « بوتي » (أبداً) في عبارة هيراقليطس يحيطان
بالـ « دينون » (الغائب) . والكلمة الأخيرة تمتد من الوجهة النحوية اسماً
للفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمي الذي يبدو أقرب المعاني
إلهمنا وقوبنا بذلك الظن القريب أيضاً بأن هيراقليطس يتحدث عن شيء

(١) أولك ' ٥٧٢ (لا)

(٢) الكينونة منا تنطوي على معنى الحضور والظهور والانفصاح عن
الماهية ، وهي — كما سبق — تأتي من الفعل (Wesen) الذي اصطنعه هيدجر
على رغم أنف لفته .

لا يجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافين « مى » و « بوى »
يتعلقان بالدوام (البقاء) والكينونة (الحضور) على هذا النحو أو ذاك.
بهذا يكون النفي متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق
نفس الشيء على « مى » في كلمة « ايئون^(١) » (الوجود الثابت الباقي)
في قصيدة بار منيدز التعليمية . والبنية اللغوية التي تتألف من الكلمات
« تو - مى - دينون - بوى » تقول : الذى لا يجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى - ولو للحظة واحدة - على تغيير صيغة البنية
الساقطة من النفي إلى الاثبات لتبين لنا أن هيراقليطس يفكر فى الانفتاح
الدائم ، وأنه لا يقصد به أى شيء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولا يريد به
كذلك ، كل ، الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح ويقصر
تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

(١) ὅτι إشارة من المؤلف إلى شفرة بار منيدز الثامنة من بقايا
قصيدته المشهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه
الشفرة (طبعة ديلزوكرانس) ونقول ترجمة هذه الايات : « الفكر وفكرة أن
الكينونة كائنة (الوجود موجود) هما نفس الشيء ، فبغير الموجود ، الذى
يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لا يمكنه أن يجد الفكر . وليس
ثمة شيء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون
كلًا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره القانون ، اقتناعا منهم بأنه حق ،
بمجرد أسماء : كالتصوه (الصهورة) والفساد (الفناء) والوجود واللاوجود ،
وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع » . أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات
ومقالات ، ص ٢٣١ وما بعدها .

كلمته التي قيلت بعد تفكير في معناها - باسم « الفيزيس » وقد نجد أنفسنا مضطرين إلى ترجمتها « بالفتوح » وهي ترجمة غير مألوفة وإن تكن وافية بالقصد ، مثلها في هذا مثل كلمة « نشوء »^(١) الشائعة .

وإن هيراقليطس يفكر في استحالة الغياب^(٢) . وإذا أخذنا هذا بالفهوم اليوناني كان معناه استحالة الدخول في الاحتجاب . في أي مجال إذن يتحرك القول الذي تنطق به العبارة ؟ إنه - حسب المعنى الذي يدل عليه - يذكر الاحتجاب ، أي استحالة الدخول فيه والعبارة تدل في الوقت نفسه على الانفتاح الدائم ، والتكشاف المتصل من الأزل إلى الأبد . والبنية اللغوية المركبة من هذه الكلمات : « تو - مي - دينون - بوتي » - أي عدم الغياب أبدا - تعني الأمرين معا : الكشف والحجب ، لا بوصفهما حدثين مختلفين ملصقين ببعضهما البعض^(٣) ، بل بوصفهما شيئا واحدا بعينه . ولو انتبهنا إلى هذا لحيل بيننا وبين وضع « تين فيزين »^(٤) ، (الانفتاح)

(١) حاولت بهاتين الكلمتين أن افترب من تصرف هيدجر في الكلمة الأصلية التي استخدمها حتى الآن للدلالة على الانفتاح وهي *Aufgehen* بعد أن - ولما - إلى *Aufhebung* فعمل « الفتوح » أيضا أن يكون غير بعيد عن الانفتاح .

(٢) عدم الغياب أو الغياب الذي لا يتم أبدا .

(٣) أو حدثين متبدين تم التقريب بينهما .

(٤) في الأصل باليونانية (في حالة المفعول) *Τὸν φῶς*

بلا تدبر في موضوع « تو - نحن - دينون - بوتى » . أم أن هذا (التصرف) لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لاغنى عنه ؟ إن صحت الحالة الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى الانفتاح وحده . فهي في الحقيقة ليست كذلك أبدا . إن هيراقليطس نفسه يعبر عن هذا تعبيراً واضحاً لا يخلو مع ذلك من السر والغوض حين يقول في الشذرة (١٣٣) من شذراته الباقية :— « فيزيس كريبستاي فيلاى » (إن الفيزيس تحب التخفى) . ولن نبحث هنا إن كانت الترجمة المعروفة « ماهية الأشياء تميل إلى التخفى » تفصل ولو من بعيد بمجال تفكير هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائم لهيراقليطس ، هذا بصرف النظر عن أن التفكير في « ماهية الأشياء » لم يبدأ إلا على يد أفلاطون^(٢) ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالنص يذكر فيزيس ، أو الانفتاح (التكشف) و « كريبستاي »^(٣) أو المحجب متجاورين أشد التجاور . وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمراً مستغرباً . فإذا كانت الفيزيس ، - بوصفها انفتاحاً - تتجنب شيئاً أو بالأحرى تزور عن شيء فهي تتجنب المحجب (كريبستاي) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفسر

(١) في الأصل باليونانية $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \kappa\rho\acute{\iota}\psi\tau\alpha\iota \sigma\epsilon\sigma\iota\varsigma \theta\epsilon\alpha\iota \phi\iota\lambda\epsilon\iota$

- (٢) حرفياً : لم يبدأ إلا منذ (عهد) أفلاطون . والتصرف يستند إلى دراسة هينجر التي تجدها في هذا الكتاب من نظرية أفلاطون عن الحقيقة .
- (٣) الكلمتان في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما^(١) من جهة قربهما الشديد من بعضهما البعض . بل لأنه يؤكّد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن الكشف يحب التحجب . ما معنى هذا ؟ هل يسمى الانفتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأى معنى من معانى « الوجود » ؟ أم هل تحس « الفيزيس » في بعض الأحيان ، وعلى سبيل التغيير ، يميل يدفعها إلى التحجب بدلا من الانفتاح ؟ هل تقول العبارة إن الانفتاح يتحول أحيانا إلى تحجب ، بحيث يطلب أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لاشئ من ذلك ألبتة . فهذا التفسير يخطئ معنى الحب « فيلاى^(٢) » الذى يجمع بين « الفيزيس » و « الكريتستاي » ويؤكد الملاقة بينهما وهو قبل كل شئ ينسى أم ما فى العبارة وأولاه بالتفكير ، ونعنى به الطريقة التى يكون بها الانفتاح على صورة الاحتجاب . وإذا جاز لنا فى سياق هذا الكلام عن « الفيزيس » أن نتحدث عن « كينونة الماهية^(٣) » ، فإن الفيزيس فى هذه الحالة لا نعى

(١) أى فى الفيزيس (الانفتاح) والتحجب (كريتستاي)

(٢) $\phi\epsilon\lambda\epsilon\iota$ أى يحب أو يميل إلى شئ .

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية *Wesen* كفعل لاسم ، أى ما يمكن التمييز عنه بالانفصاح عن الماهية أو عملية حضورها و كينونتها . وهذا التأكيد لجانب الفعل ، أو الضرورة لاغنى عنه حتى يكون هناك مجال للكلام عن الكشف أو التحجب بوصفهما حدثين لا حالتين مستقرتين .

« الماهية » أى « ما »^(١) تكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لا يذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذراته (١ ، ١١٢) اللتين يستخدم فيهما هذه الصيغة « كاتا — فيزين »^(٢) (حسب الفيزيس) . فعبارته لا تفكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفكر فى ماهية (مفهوم كفعال) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانفلاق . وفى هذا الانفلاق يبقى ذاك الانفتاح مطوبا . وليس الكريتستماى ، بوصفه تمجبا ، مجرد انفلاق ، وإنما هو طى تبقى فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصنونة ، كما ينتمى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التعجب

(١) أى ، الماذا ، أو (الموتى $\delta\tau\epsilon$) أى ، مائة ، الأشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ وقد وردت هذه

الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الأولى التى تبدأ بالمبارات الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلوزون ، من إفيسوس ، يعلم ما يأتى : أن يدرك الناس أبدا معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لأقبل أن يسمعه ولا على أثر سماعهم له . فمع أن كل شئ يتم وفقا لهذا المعنى ، فانهم يشبهون غير المجريين ، ربما جربوا أنفسهم مع أمثال الكلمات والأعمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له . . — أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيراقليطس فى التى تقول : « التفكير السليم هو الكمال الأعظم ، والحكمة تسكن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها . »

بكفل للتكشف ماهيته . وفي التعجب يسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى الكشف . وماذا عسى أن يكون التعجب إن لم يتمك باتجاهه نحو الانفتاح ؟

وهكذا لا تنفصل « الفيزيس » عن « الكربتستاي » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنها نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والمحبة (فيليا) . وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية « الفيزيس » بكل امتلائها وخصوبتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٢٣) التي تقول « إن الفيزيس تحب التعجب »^(١) على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التعجب) ينعم بالفضل على التعجب » .

واكتننا سنظل نفكر في « الفيزيس » تفكيراً عابراً غير متعمق إذا تصورنا أنها لا تخرج عن الانفتاح أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن الكشف لن يستبعد التعجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكي يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفاً . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مي - دينون - بوتي » (الذي لا يغيب أبدا) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها في هامش سابق .

هاتان القسميتان تصفان المجال الذي تسوده العلاقة الغامضة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوي على الوحدة التي تميز الواحد ؟ « الهين^(١) » الذي يرجح أن يكون المفكرون الأولون قد عابثوه في ثرائه وبساطته ، ثم بقي بعد ذلك مستغلما على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول في الاحتجاب » (تو - مي - دينوس - بوتي) لا يقع أبدا في قبضة الاحتجاب ولا يتلاشى فيه ، ولكنه يظل ميالا إلى التحجب ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول في .. إن الفكر اليوناني حين يعبر عن « ذلك الذي لا يغيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التخلي أو التجنب (كريتستاي) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » السكاملة التي تغلب عليها المحبة (فيليا^(٢)) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت المحبة (فيليا) التي تشير إليها الشذرة (١٢٣) ، والتجانس الخفي أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذي تذكره الشذرة (٥٤) تعبيراً عن نفس الشيء^(٣) ، هذا بشرط أن تظل البنية -

(١) في الأصل باليونانية $\epsilon\chi\upsilon$.

(٢) في الأصل باليونانية $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التي سبق ذكرها أكثر من =

التي يتلاحم بفضلها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي
تتيح الظهور لكل ما يظهر وتنعم به عليه .

والإشارة إلى « الفيزيس » و « الفيليا » (المحبة) و « المارمونيا »
(الانسجام) قد خففت من طابع عدم التحديد الذي جعلنا ندرك « ذلك
الذي لا يغيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتى) وأتاح لنا الاستماع إلى
صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم
فيها - في التعبير الحى الملموس عن المقصود بالكشف والحجب ، وذلك
بدلا من التفسير المجرد من الصور الميئية والمكانية . ولكننا سنتبين أننا
نطرح هذه المسألة بعد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا يغيب أبدا »^(١)
صفة يطلقها الفكر (اليونانى) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن
كان من الضروري أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذى تتدرج تحته
أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذى يمكن التعبير عنه بأنه أشبه
بالمكان الذى يضم كل ما يمكن أن ينتمى إليه . بهذا المعنى يكون مجال
« ما لا يغيب أبدا » مجالا فريدا استمد تفرده هذا من رحابته الشاملة
الجامعة . فكل ما يتصل بحدث الكشف - إذا جرب على وجهه

== مرة وهى التى تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أو تميل للتخفى) ، كاشير
إلى العذرة (٥٤) التى تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام
المنظور » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نموا شاملا جامعا^(١). إنه هو « المينى المموس » على الاصلة . ولكن كيف يمكن أن تصور هذا المجال من خلال الشروح السابقة التي تتسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة ؟ لن يكون لهذا السؤال ما يبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة ، وهي أنه لا يجوز لنا أن نهجم على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « المينى » ، « والمجرد » ، « والحس » و « غير الحس » و « الميانى » و « غير الميانى » . فتعودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألفناها منذ زمن طويل لا يضمن لها الأهمية البالغة التي ننسبها إليها . فقد يتفق لهراقليطس أن يقول كلمة تدل على شيء عيان بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير عيان بالمرّة . ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتحديدات لا تسفنا فيما نحن بصدده .

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام »^(٢) في موضع « الذي لا يغيى أبدا » وذلك إذا راعينا شرطين ، أولهما أن نفكر في « الفيزيس » من ناحية التعجب ، وثانيهما أن نفهم « فيثون »^(٣) فهنا لفعل (النمو) . ولو حاولنا أن نعثر على كلمة « أثى — فيثون »^(٤) ، (النمو الدائم) لضاعت محاولتنا سدى ، ولوجدنا بدلا منها

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتينى (*concrescit*) الذى يفيد نمو الاشياء مجتمعة .

(٢) فى الاصل باليونانية *τὸ ἀεὶ φέρον* (الناس أبدا أو النمو الدائم)

(٣) فى الاصل باليونانية *φεύων*

(٤) فى الاصل باليونانية *ἀεὶ φέρον* (النمو الدائم)

كلمة «أئي - زوئون» (الحى أبدا أو الحياة الدائمة) في الشذرة (٣٠) (١).
وفعل «الحياة» يعتبر عن معنى يمتد إلى أفق رحب، وبمد قصي، وعمق
حميم، وهو نفس المعنى الذي كان يقصده نيتشه في العبارة التي دونها بين
سنتي ١٨٨٥، ١٨٨٦ عندما قال: - «الوجود — ليس لدينا من تصور
عنه سوى تصور «الحياة» - وكيف يتسنى لميت أن «يوجد» (٢)؟.

كيف يتعين علينا أن نفهم كلمة «الحياة» إذا اعتبرناها ترجمة
أهمينة للكلمة اليونانية «زين» (٣)؟ إن المصدر والفعل في حالة ضمير
المتكلم يتضمنان الجذر «زا». وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى
المفهوم اليونانى عن الحياة مهنا بذلنا من جهد لاستخراج معناها من
هذه البنية الصوتية (زا).

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية - وبخاصة على لسان
شاعريها هيرميرس وبندار - تستخدم كلمات تبدأ بالسابقة «زا» مثل

(١) يشير المؤلف إلى الشذرة (٣) التي تقول: هذا النظام الكونى،
وهو (نظام) واحد بالنسبة لشكل إنسان (ولشكل شىء)، لم يجرده أحد من
الآلهة ولا من البشر، بل كان دائما ويكون وسوف يكون نارا حية دائمة،
تزهج بمقدار وتخبو بمقدار - أما الكلمة التي تدل على الحياة الابدية
الدائمة فهي (αἰώνιος).

(٢) من إرادة القوة، العبارة رقم ٥٨٢.

(٣) هى الحياة باليونانية ζῆν ومنها يأتى الفعل ζῶν (أحيا) ولإيهما
تشير العبارة التالية، وكلاهما يقوم على الجذر «زا» - ζα

« زائيثوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، زامينيس ،) شديد أو عنيف جدا) ، « زابيروس ^(١) » (نارى جدا) . ويفيدنا علم اللغة أن السابقة « زا » تدل على التأكيد أو التشديد . ولكن هذا « التشديد » لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاعا وجبالا ، ومروجا وشطانا بأنها « زائيثوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الالهة طالما تجلت لها وأطلت عليها (من عليائها) وعبرت عن حقيقتها ووجودها من خلال هذا التجلى والظهور . فالبقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبثق أو تنفتح انفتاحا خالصا حين تنفتح للظاهر أن يظهر . وكذلك تعنى « زامينيس » (شديد جدا) ذلك الذى يتيح للعاصفة بكل شدتها وعنفوانها أن تنفتح وتنبثق فى تمام ماهيتها .

إن السابقة « زا » تعنى إتاحة الانبثاق والانفتاح للتخالص من خلال الألوان المختلفة للظهور والأطالال والنفاذ والحضور ومن أجلها جميعا ، والفعل « دزين » (الحياة) يصف الانفتاح فى الفور يقول « ديميريوس » : « الحياة ، أى رؤية نور الشمس ^(٢) » والسكانات اليونانية التى تعنى « الحياة » ، والعمر ، والسكانات الحى ^(٣) كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من الناحية الزبولوجية (الحيوانية) ولا من الناحية البيولوجية (الحيوية)

(١) الكلمات فى الأصل باليونانية ، وهى على الترتيب

Ζάθρος — Ζαμενής — Ζάπυρος

(٢) فى الأصل باليونانية : ἔξιν καὶ ὄρεν φάος ἡλιαίου

(٣) فى الأصل باليونانية وهى على الترتيب : ζῆν — ζῶν — ζῶον

بمعناها الواسع. والمعنى الذى تفصده اللفظة اليونانية بالسكان الحي بميد كل البعد عن المعنى البيولوجى للحيوان، حتى لقد استطاع اليونان أن يصفوا آلتهم بأنها « كائنات حية »^(١)، ما السبب فى هذا؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطلين يعنى أنها تفتتح أو تنفق بحيث تمكن رؤيتها، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة مختلفة عن نظارتهم للحيوانات، ويجريونها كذلك تجربة مختلفة. ولكن الحيوان ينتمى للحياة (زين) انتماء من نوع خاص. وانفتاح الحيوان على ما هو حر بظل على نحو مثير للفرابة ومعدد مما — أمرا مقيدا مغلقا على ذاته. والتكشف والتعجب كلاهما متعدي فى الحيوان على نحو يجعل من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إلهه)، وبذلك بمجرد أن يصير على تجنب التفسير الميكانيكى للحيوان. وهو تفسير ممكن دائما.، إصراؤه على تجنب كل تفسير يحمل طابع الفرقة التشبيهية بالإنسان. ولما كان الحيوان لا يتكلم، فإن للتكشف والتعجب بالاضافة إلى اتجاهاهما فى (طبيعة) الحيوانات، حياة من نوع مختلف تام الاختلاف^(٢).

(١) فى الأصل باليونانية *θεῶν*

(٢) يذكر هيدجر كلمة السكان الحى فى هذا السياق مفرقة على هذه الصورة *Lebe — wesen* وذلك على طريقته فى استخراج المعنى من الاشتقاق اللفظى. وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير القوى عن تجربته بالوجود، ولهذا فإن عمليات التكشف والتعجب لديه متعا بكتان مستقلةان عليه وعلينا، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا.

ومع هذا كله فإن زوئي (الحياة) وفيزييس تدلان على شيء واحد
بمعينه : فكلمة « آثي زوئون » ، (الدائم الحياة) تنفيد « آثي — فيثون » ،
(الدائم النمو) كما تنفيد « تو — مي — دينون — بوتى ^(١) » ، (الذي
لا يغيب أبدا) .

إن كلمة « آثي — زوئون » ، (الدائم الحياة) في الشذرة (٣٠) السالفة
الذكر تأتي بعد كلمة « بير » ، (النار) ، وهي لا ترد فيها باعتبارها كلمة
تدل على صفة ، بل باعتبارها إسماً يمهّد للتعبير عن الطريقة التي ينبغي أن
تفهم بها النار ، أى من حيث هي انبثاق أو انفتاح دائم .

إن هيراقليطس يستخدم كلمة « النار » ، للدلالة على ذلك ، الذي لم
يوجد أحد من الآلهة ولا من البشر ، ، أى ذلك الذي كان دائما قبل
الآلهة والبشر ولم يزل يقوم في ذاته وبالنسبة لهم ، كفيزيس ، ، وبهذا
يؤمن كل حضور ويصونه ، ولكن المقصود بهذا الحضور هو « الكوزموس ^(٢) » ،
ونحن في العادة نترجم الكلمة الأخيرة « بالعالم » ، ونظال نفكر فيها تبعا
لذلك تفكيرا بعيدا عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للعالم على القصور
الكوزمولوجى (الكونى) أو قصرناه في المقام الأول على مفهوم الفلسفة
الطبيعية منه .

(١) (الكلمات في الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها في هوامش
سابقة .

(٢) في الاصل باليونانية *kosmos* وهي تدل على النظام كما تدل على الزينة
والإخرف . ولعل العين اليونانية أن تكون قد أخذت بروعة الكون وتحول
التعبير المجازى إلى حقيقة .

العالم نار دائمة ، وانفتاح وانبثاق دائم يكل مالسكلمة « الفيزيس » من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أبدي يلتهم العالم ، فلا يجوز لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نقصور أن هناك حريقا شب فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ، والذي لا يفتيب أبدا ^(١) ، تعبير جمعا عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية النار التي يفكر فيها هيراقليس ليست بالوضوح المباشر الذي توحى لنا به رؤية الاله المستعمر . وبكفي أن ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « بير » (النار) مما يمكنها من الإشارة إلى الماهية الكاملة لذلك الذي تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذي نطلق بها .

إن كلمة « بير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ، ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق السكواكب والنجوم . في النار تكمن الانارة ، والاشتعال والتوهج ، والنور الهادي الذي ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الرحب . في « النار » يمكن كذلك الدمار ، والاضطراب ، والإعاقة ، والانطفاء . وهو راقليطس حين يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة ^(٢) ، كما يفكر في الإشارة الهادية ^(٣) التي تقدم المقياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهارت ^(٤)

(١) الكلمات في الأصل باليرمانية ، وقد تقدم ذكرها .

(٢) حرفيا : التسيّد المضى ، أو الإضاءة الغالبة المسيطرة .

(٣) الكلمة الأصلية *das weissen* تدل على الهدى والارشاد وتقديم

النصح

(٤) عالم ألماني معاصر تخصص في الدراسات النيكلاسيكية والإنسانية

إحدى بذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليتوس^(١) ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر^(٢) (تو - فرونيمون) الذي يهدي كل انسان إلى الطريق ويدل كل شيء على مكانه . هذه النار المتفكرة الهادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهتئ تحتق الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس^(٣)) وتفكيكها هو القلب ، أى هو رحابة العالم التى (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه . وهذه الأسماء هي فيزييس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

وقد نشر البحث المقار لإليه في مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) : سنة (١٩٤٢) صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولد حوالى سنة ١٧٠ ميلادية بالاسكندرية (أو فى آسيا الصغرى) ومات منفيا فى جزيرة ساردينيا سنة ٢٥٣ أثناء حملة اضطهاد المسيحيين فى عهد القيصر ماكسيميرس الثراقى . كتب مؤلفاته فى العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزندقة باللغة اليونانية ، كما كتب تاريخا للعالم وتاريخا للنظام الكنسى يرجع إليه حتى اليوم ، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى بذرات متفرقة .

(٢) فى الاصل باليونانية $\tau\acute{o} \phi\rho\acute{o}\nu\mu\omicron\nu$

(٣) هذا هو تفسير هيدجر للوجوس $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (الكلمة - المعنى - الشكل - الواحد - القانون) وقد شرحه بالتفصيل فى دراسات أخرى وبين أنه ذلك يجمع الموجودات فى الوجود .

لوجوس (التجميع) ، هارمونيا (التجانس والانسجام) ، بوليوس (الحرب والشقاق) ، أريس (النزاع) فيليا (المحبة) ، هين (الواحد^(١)) .

من هنا تأتى البنية اللغوية التى تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها ، ألا وهى « تو - مى - دينون - بوتى » أى ذلك الذى لا يغيب ولا بهوى أبداً . ينبغى علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نقسم صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الاساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس :

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبداً فى الاحتجاب^(٢) هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التحجب . على هذه الصورة تنوهج نار العالم^(٣) وتظهر وتتفكر . ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة ، لوجدنا أن هذه الانارة لاتأتى معها بالضوء الساطع فحسب ، وإنما تؤدى كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شئ بما فى ذلك ضده . بل انما تزيد الانارة عن مجرد القاء الضوء الساطع ، كما تزيد أيضا عن اتاحة الحرية . إن الانارة هى (القوة) المتفكرة المجمعة التى تهيب للانفتاح الحر ، هى ضمان الحضور (أو كينونة الكائن ووجوده وتحقيق ماهيته .) .

- (١) يذكر المؤلف هذه الاسماء باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هوامش سابقة ، فيما عدا كلمة (النزاع - εἶδος) .
- (٢) أو استحالة التلاشى والغياب فيه .
- (٣) حرفيا : النار العالمية .



مارتن هايدجر

مارتن هايدجر، فيلسوف ألماني، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل.